Ueber die Bedeutung der Lehren Machiavelli's für die wissenschaftliche Staatskunst.

Von Prof. **Franz Vorländer** in Marburg.

Mohl's gründliche Monographie über die Machiavelli-Literatur ist in vielen Beziehungen lehrreich und erfreulich, aber etwas Niederschlagendes hat die Bemerkung, die aus der Lectüre derselben hervorgeht, dass selbst ein so bedeutender und durchaus klarer Denker wie M. es nicht dazu gebracht hat, von seinen Kritikern mit einiger Aufmerksamkeit und in seinen Hauptschriften wenigstens vollständig gelesen zu werden. Die Leichtfertigkeit und Dreistigkeit der Urtheile über ihn könnten nicht so gross sein, wenn diese beiden billigen nothwendigen Bedingungen jeder Kritik auch nur einigermaassen erfüllt worden wären; einzelne Aeusserungen haben meistens genügt, um nach denselben ein Verdammungsurtheil über seine Schriften zu fällen. Allerdings kommt hierbei in Betracht, dass ein näher eingehendes historisches und kritisches Verständniss mancherlei Schwierigkeiten darbot, aber dennoch bleibt es überraschend, dass eine unbefangene Auffassung und Kritik des Machiavellischen Standpunkts erst mit Gervinus Macaulay u. A. begonnen hat. Diese brachen bekanntlich hierzu die Bahn, indem sie näher auf das Verhältniss der Schriften Machiavellis zu der Culturbildung seiner Zeit und seines Volks eingingen. Ein eigenthümliches Hinderniss für eine nähere vollständigere Auffassung seiner Lehren lag auch wohl in der aphoristischen Zerstreutheit der einzelnen Aeusserungen in seinen verschiedenen Schriften. Dieses Hinderniss ist in der neuesten Zeit durch

mehrere Darstellungen seiner Lehren überhaupt beseitigt worden. Meiner Darstellung (in der Geschichte der Moral u. s. w.) gibt Mohl das Zeugniss, dass sie tiefer eingehend die Lehren in ihrem inneren Zusammenhange aufgefasst habe und meiner kurzen kritischen Würdigung findet derselbe nur wenig beizufügen, um zu einem Abschluss zu gelangen (Gesch. u. Lit. d. St. III. 584, 594). An die jetzt wohl bis einem gewissen Grade gelöste Aufgabe des Verständnisses im Allgemeinen schliesst sich nun die zweite speciellere an, die der Würdigung der wissenschaftlichen Bedeutung dieser Lehren für die Staatskunst. Selbst bei Gervinus, Macaulay, Ranke finden sich hierüber nur einzelne summarische Bemerkungen; erst Mohl unternimmt eine solche zwar kurz, aber eingehend und bestimmt. Da indess derselbe schon der Kürze wegen nicht Ansprüche darauf macht, den Gegenstand zu erschöpfen, so möge uns hier gestattet werden, einen Beitrag zur Lösung dieses zweiten Problems zu liefern. Wir werden hierbei zunächst an Mohl's Kritik anknüpfen, hierauf aber das vielbesprochene bedenkliche Verhältniss dieser Lehren zur Moral und ihre Bedeutung für die wissenschaftliche Staatskunst in's Auge fassen. Auf eine vollständige Würdigung der politischen Lehren im Einzelnen müssen wir gegenwärtig noch verzichten, da hierzu eine vollständigere Sammlung und Uebersicht derselben nöthig wäre, als sie bisher vorliegt.

Mohl's Würdigung geht genauer ein auf die Mängel, als auf die Verdienste der Lehren Machiavell's. »Seine Schriften,« bemerkt er in Rücksicht auf die letzteren (a. a. O. S. 539), »sind in doppelter Beziehung vortrefflich und begründen einen wichtigen Abschnitt in der wissenschaftlichen Bearbeitung der Staatskunst. Einmal enthalten sie und zwar in Menge prächtige einzelne Sätze, die Früchte glücklichsten Scharfsinnes, scharfer Beobachtung und grosser Welt- und Menschenkenntniss. Es sind Wahrheiten, welchen allgemeine Anerkennung gebührt, und welche ohne Weiteres als Axiome dem Gedächtniss eingeprägt und als Regeln des Handelns befolgt werden können. Zweitens aber ist seine Methode vortrefflich. Seit Aristoteles war er wieder der Erste, welcher die inneren allgemeinen Gründe der von der Geschichte erzählten oder von ihm selbst erlebten und beobachteten Thatsache aufzu-

suchen sich bemühte und aus den einzelnen Erscheinungen auf die Ursachen schloss.« — Wir vermissen in der Anerkennung dieser zweifachen Vortrefflichkeit einen genügenden Grund, warum diese Lehren einen wichtigen Abschnitt in der Wissenschaft der Staatskunst begründen. Denn einzelne Sätze können, wie prächtig sie auch sein mögen und in welcher Menge sie auch auftreten, keine Wissenschaft bilden. In der Literatur aller Völker finden wir solche allgemeine Lebensregeln, Früchte der Menschenkenntniss, aber auf eine wissenschaftliche Bedeutung machen diese nicht Anspruch und selbst die praktische möchte sich auf ein Geringes reduciren. Macaulay wenigstens behauptet in seiner Abhandlung über M., dass solche Sentenzen schwerlich jemals eine thörichte Handlung verhindert hätten, gesteht aber den Lehren Machiavell's das eigenthümliche Verdienst zu, dass sie zur Leitung unseres praktischen Verhaltens dienen könnten, und zwar nicht desshalb, weil sie richtiger und tiefer seien, als viele andere, sondern weil sie leichter auf die Aufgaben des wirklichen Lebens angewendet werden können. Worin liegt der Grund dieses Vorzugs? Sicherlich wohl nicht in dem zweiten Verdienst, welches Mohl denselben einräumt, dass sie die inneren Gründe geschichtlicher Thatsachen enthalten, denn es handelt sich für die Aufgaben der wissenschaftlichen Staatskunst noch um etwas mehr als um allgemeine Gründe von einzelnen Thatsachen. Mit Einem Worte, für die Wissenschaft können nur diejenigen Lehren Bedeutung haben, welche, wenn auch empiristisch und aphoristisch aufgestellt, doch unter sich dadurch in Verbindung stehen, dass sie aus dem tieferen Erfassen eines nothwendigen inneren Zusammenhangs geschöpft sind. Als ein Haupt- und Grundverdienst seiner Lehren ist anzuerkennen ihre streng objective Haltung, wobei der Autor niemals an sich selbst, seine Person, seine Interessen denkt, sondern beständig und rücksichtslos die Wahrheit im Auge hat. Mochte er auch bei der Auffassung des Principe persönlich nicht uninteressirt sein, so hat diess doch keinen Einfluss auf seine Lehren, aus welchen an vielen Stellen ein wahrer uninteressirter Patriotismus hervorleuchtet.

Machiavelli's Betrachtungsweise ist allerdings keine philosophische, denn sie geht nicht auf die letzten Principien und den

universellen Zusammenhang zurück; ihr Zusammenhang ist der der praktischen Staatszwecke: ihre Principien bestehen in gewissen Grundgedanken, die unbewusst oder bewusst seine Lehren beherrschen. Wir versuchen eine kurze Uebersicht der bedeutenderen. Gewiss geht er davon aus, dass für die Staatskunst Theorie und Praxis unzertrennlich seien und in der engsten Wechselwirkung stehen. Er kommt oft darauf zurück, dass seine Lehren Resultat einer »lunga pratica e continua lezione delle cose del mondo (Dedicat zu den Discossi)« seien, und dass er nur Nützliches schreibe, damit es ausgeführt werde (Einleitung zu den Disc. I. II.). Die wesentliche Aufgabe des Staatsmannes ist, die Mittel für die nothwendigen Staatszwecke in's Auge zu fassen; diese Zwecke bestehen, nach M., vorzugsweise in der Verbesserung der Mängel der Einrichtungen und Gesetze, welche Mängel nach seiner Grundanschauung im Lauf der Zeit von selbst sich ergeben, da alle lebendigen Körper, auch die Gesellschaften, bald entarten, wenn sie nicht immer von Neuem zu ihren ursprünglichen Principien zurückgeführt werden. Die Kunst des Staatsmannes besteht aber darin, solche Mängel zu erkennen, wenn sie für das gewöhnliche Auge noch verborgen sind, denn wenn die Krankheit erst zum Ausbruch gekommen ist, dass Jedermann sie erkennt, so ist sie nicht mehr zu heilen (Princ. c. 3). Die Staatskunst soll so wenig wie möglich dem Zufall, dem Glück, der Vorsehung Gottes überlassen, denn wir finden in der Geschichte überall, dass nur durch Thatkraft und Einsicht grosse Dinge geschehen. Sie darf daher auch nicht durch theologische oder moralische Vorstellungen dessen was geschehen sollte sich bestimmen lassen, denn das würde in der Welt, wie sie wirklich ist, den Untergang des Handelnden herbeiführen. Die Aufmerksamkeit des Staatsmannes muss ganz und gar auf die Wirklichkeit und Wahrheit gerichtet sein (andare dietro alle verità effetuale della cosa Princ. c. 13), auf die wirkenden Kräfte im Menschen und die Art und Weise, wie sie unter gewissen Bedingungen wirksam sind; selbst die Tugenden kommen für ihn nur als wirkende Kräfte in Betracht. Da nach M. die den Menschen bewegenden Kräfte, die Leidenschaften der Menschen, die Handlungen derselben und der dadurch bestimmte Lauf der weltlichen Ereignisse überall und

stets im Wesentlichen auf dieselbe Weise wiederkehren, so soll der Staatsmann den Blick erheben über die Gegenwart und sein Volk zu der geschichlichen Vergangenheit, um im Spiegel derselben das Vergangene und Zukünftige aufzufassen. Besonders kommen hierbei in Betracht die Griechen und Römer.

Fassen wir die bezeichneten Gesichtspunkte zusammen, so werden wir sagen können, dass die Lehren Machiavelli's getragen werden durch die Grundgedanken einer rein objectiven thatkräftigen Staatskunst, welche ihre Zwecke und Mittel nach der Natur der gegebenen Verhältnisse bestimmt und im Spiegel der Geschichte die Vorbilder sucht für das Erkennen und Handeln. Dass die von ihm gegebene Grundlage der Staatskunst in wissenschaftlicher Beziehung sehr unvollkommen bleiben musste, liegt in der Natur seines praktisch-empiristischen Standpunkts. M. ist zu wenig universeller oder philosophischer Denker, als dass er auch nur den Gedanken eines Systems der Staatskunst gehabt hätte. Seine Analyse der wirkenden Kräfte der menschlichen Natur, wie auch der anderweitigen Bedingungen für die Erhaltung der Staaten ist nicht umfassend und tief genug, um ein System begründen zu können. Er hat durchgängig nur einzelne Mittel für einzelne Zwecke, besonders Mängel der Staatseinrichtungen im Auge. Auch beschränken sich seine näher eingehenden Betrachtungen auf die republikanischen Staatsformen der Alten und die kleinen Staaten seines Volkes und seiner Zeit. Indem er endlich in Rücksicht auf die sittlichen Grundsätze der Denk- und Verfahrungsweise der Römer und seiner Zeitgenossen folgt, gelangt er zu einer verwerflichen Unterordnung der Moral unter die Zwecke der Staatsklugheit. Gehen wir über zu den Vorwürfen Mohl's, welche diese Mängel näher bezeichnen, aber in mehreren Punkten etwas zu weit zu gehen scheinen.

Vor Allem verdient M., nach Mohl (a. a. O. 584), darüber Tadel, das Ziel seiner Staatskunst zu niedrig gesteckt, nämlich nicht die Lebenszwecke des Volks, sondern nur den Staat und seine Erhaltung, also nur die Mittel für jene Zwecke in's Auge gefasst zu haben. Dieser Tadel wird noch näher in folgender Weise motivirt (S. 539): »Vor Allem ist klar, dass M. den so weiten Unterschied zwischen dem Staate der Neuzeit, dessen

Aufgabe die Förderung der einzelnen Theilnehmer durch die Gesammtkraft ist, und dem Staate der Alten, in welchem der Einzelne nur als ein Bestandtheil des Ganzen in Betrachtung kam und unbedenklich als Mittel für dasselbe verwendet wurde, gar nicht kennt. Alles staatliche Leben und Handeln ist ihm nur eine gute oder schlechte Fortsetzung des Lebens der Alten, namentlich der Römer – ; auf diesen Grundgedanken sind seine Mittel berechnet. Hieraus ergibt sich, dass seine Lehre als ein Ganzes und Allgemeines schon in ihrem letzten Grunde für die Staaten der Neuzeit nicht passt und dass sie von Anfang an ein Anachronismus war.« Um diesen Schluss zu prüfen, fassen wir zuerst die Vordersätze desselben genauer ins Auge und zwar zuerst die Frage, ob der von Mohl aufgestellte Unterschied des Staates der Alten und der Neuzeit wirklich ein so durchgreifender ist, dass die Staatskunst Machiavell's, sofern sie auf den Staat der Alten oder ähnliche Formen berechnet war, keine Anwendung fände auf die neueren Staaten. Die zweite Frage ist die: ob die Staatskunst Machiavell's einen höhern Standpunkt einnehmen konnte und wirklich die Lebenszwecke des Volks nicht berücksichtigt.

Was den ersten Punkt betrifft, so können wir den von Mohl in abstracten Gegensätzen bezeichneten Unterschied nicht anerkennen. Wenn der Staat der Alten um die besonderen Bildungszwecke der Individuen sich weniger kümmerte, so lässt sich hieraus nicht folgern, dass die Lebenszwecke des Volks überhaupt demselben gleichgültig gewesen wären, denn der Staat der Alten fällt ja zusammen mit dem Volke, d. h. mit dem freien gebildeteren Theile desselben, woraus folgt, dass die Zwecke des Staats mit denen des Volks ebenfalls übereinstimmen mussten. Dass der Volksstaat der Alten den besonderen Bildungszwecken der Individuen weniger Raum gewährte, ist keineswegs begründet in eigenthümlichen Principien und Zwecken dieses Staats, sondern einerseits in der bittern Nothwendigkeit, dass er nicht bestehen konnte ohne alle persönliche Kräfte und wirthschaftliche Mittel des Volks in Anspruch zu nehmen, woraus denn andererseits sich ergab, dass die persönlichen Bildungsfunctionen der Individuen, weil sie auf einer niederen Entwicklungsstufe stehen blieben,

weniger der Hülfe und Aufsicht des Staates bedurften. Wo aber und so weit die dringenden Bedürfnisse der Selbsterhaltung des Staats befriedigt waren, wie z. B. in Athen in seiner Blüthezeit, da that der Staat Alles was in seinen Kräften stand, für die Zwecke der Bildung und des Genusses der Individuen, für die letzteren sogar bekanntlich weit mehr, als recht war. Eben so wenig können wir die Richtigkeit des anderen Theiles des Satzes zugeben, dass die Aufgabe des Staates der Neuzeit sich auf die Förderung der Individuen durch die Gesammtkraft beschränke, so dass der Staat nur als Mittel für die Zwecke der Individuen seine Bedeutung hätte. Wenn die Individuen durch die Gesammtkraft gefördert werden sollen, so muss zugleich und zuvor die Gesammtkraft des Staats und Volks durch die Individuen gefördert werden, denn im Ganzen wurzelt der Einzelne mit allen seinen Kräften, seinen Vorzügen und Mängeln und die Gesammtkraft vermag nicht durch sich selbst zu existiren, muss durch die persönlichen Kräfte und Mittel der Individuen gebildet und erhalten werden. Und dies geschieht auch in der That im Staate der Neuzeit, wenn auch in einer andern Form, doch in ganz analoger Weise wie im Staate der Alten. Auch im Staate der Neuzeit werden, wie ein Blick auf die Budgets beweist, die persönlichen Kräfte und die wirthschaftlichen Mittel in einem ganz andern Maassstabe verwendet für die kriegerische Selbsterhaltung des Staats und die anderweitigen Staatszwecke, als für die besondern Lebenszwecke des Volks. Hieraus folgt, dass der Unterschied zwischen dem Staate des Alterthums und dem der Neuzeit nicht durch einen directen principiellen Gegensatz gebildet wird, sondern ein relativer ist, begründet in dem Verhältniss der Organisation des Staats zu der fortschreitenden Cultur und Organisation der Gesellschaft oder des Volks.

Sind also die wesentlichen Zwecke des Staates der Alten nicht grundverschieden von denen des Staates der Neuzeit, so wird auch ihre Staatskunst nicht eine grundverschiedene sein, so dass die allgemeinen Regeln der Staatskunst der Alten ganz unanwendbar wären auf den Staat der Neuzeit. In Rücksicht auf den höchsten Endzweck des Staats, können die allgemeinen Grundsätze der Staatskunst für die verschiedenen Formen der organi-

sirten Staaten nicht verschieden sein. Der Vorwurf Mohl's, dass Machiavelli diesen Endzweck zu niedrig aufgefasst habe, indem er ihn auf die Erhaltung beschränkt, würde gegründet sein, wenn letzterer die Erhaltung bloss als eine äusserliche vorgestellt hätte, aber er begreift sie als beständige Zurückführung des Staats zu seinen ursprünglichen, natürlichen, sittlichen Principien (vergl. meine Darstellung der Lehre). Diese aber lässt sich doch unmöglich als ein niederer Zweck bezeichnen. Wenn er in der Auffassung der Principien die Religion und die mit ihr zu verbindende Thatkraft obenanstellt (vgl. m. Gesch. S. 108 ff.), dieser die guten Sitten und angemessenen Gesetze und Einrichtungen folgen lässt, so möchte gegen alles dies wenig einzuwenden und Manches auch jetzt noch zu beachten sein; mangelhaft und einseitig zeigt sich seine Auffassung der allgemeinen Bildungsprincipien nur in der Stellung, welche er der Wissenschaft giebt. — Ferner finden sich in Machiavell's Schriften viele in meine Darstellung noch nicht aufgenommene Lehren, welche in einer Physiologie des Staats und der Staaten stets ihre Stelle behaupten werden, die auch für die Staatskunst zu beachten sind. Allerdings sind die besondern Einrichtungen und Mittel, die er im Staate der Alten findet, nicht immer unmittelbar auf die Staaten der Neuzeit anzuwenden, aber nicht aus dem Grunde, weil die allgemeinen Zwecke derselben verschieden sind, sondern wegen der Verschiedenheit der politischen Organisation, wie auch der socialen und wirthschaftlichen. Auch das was unmittelbar nicht anwendbar ist, kann doch vielleicht mittelbar und in einer andern Form beachtenswerth sein. Bestehen doch auch z. B. die Lehren der Volkswirthschafts-Politik, wie sie in der Gegenwart ausgebildet sind, grossentheils aus Lehren und Erfahrungen anderer Völker und Zeiten, welche wir als solche nicht unmittelbar anwenden können. Der Vorwurf, dass die Staatskunst Machiavell's fast nur mit den Mitteln, wenig mit der Erörterung der besondern Zwecke sich beschäftige, würde dieselbe allerdings treffen, wenn sie darauf Ansprüche machte, ein vollständiges System der Staatskunst zu sein; es liegt in der Natur ihres practisch-empiristischen Standpunkts, dass sie auf eine Analyse der dem Endzweck untergeordneten allgemeinen Zwecke nicht eingeht. Ist auch zuzu-

geben, dass seine Lehren vieles für die Staaten der Gegenwart Unbrauchbare enthalten und dagegen vieles für diese Wesentliche, besonders die höhern Bildungszwecke der Gesellschaft wenig berühren, so sind sie darum noch nicht als ein Anachronismus und am wenigsten als ein solcher von vorn herein anzusehen. Denn die italienischen Staaten des 16. Jahrhunderts, für welche M. seine Lehre aufstellte, sind doch jedenfalls mehr den Staaten des Alterthums gleich, als denen der Neuzeit. Dass M. die politischen und ethischen Zwecke nicht weiter verfolgte, als in den Staaten seiner Zeit und nicht auf den Standpunkt der Neuzeit, wie dasselbe in der Gegenwart sich darstellt, hierüber kann ein gerechter Vorwurf seine Staatskunst nicht treffen. Mohl freilich bemerkt (S. 538): Ein wahrhaft grosser Mann erhebt sich auch über den Sittlichkeitszustand seiner Zeit und seines Volkes, und zieht vielleicht diesen zu sich hinauf. Wir geben zu, M. war eine solche höhere Natur nicht. Aber wäre er auch eine solche gewesen, so lässt sich doch sehr bezweifeln, ob ein solches Hinaufziehen der verderbten Italiener jener Zeit möglich gewesen wäre. Die Fälle in denen ein Volk durch einen Fürsten oder Staatsmann in einem erheblichen Grade sittlich gehoben worden ist, beschränken sich auf die Zeiten und Verhältnisse einfacher jugendlicher Culturentwicklung; ist diese erst, wie die der Italiener jener Zeit, zu einer gewissen intellectuellen Reife im guten oder schlechten Sinne gediehen, so ist nicht wohl denkbar, wie selbst ein grosser Staatsmann einen bedeutenden nachhaltigen Aufschwung hätte hervorbringen können. Wären Keime zu einem solchen vorhanden gewesen, so würden die ethischen Bestrebungen der deutschen Reformatoren in Italien mehr Anerkennung und Nachfolge gefunden haben. — Aber, wird man uns entgegnen, die Lehren Machiavell's wenigstens würden wesentlich andere geworden sein, über ihren gegenwärtigen ethischen Standpunkt sich erhoben haben, wenn M. über den Sittlichkeitszustand seiner Zeit sich erhoben hätte. Wir wollen nicht darüber streiten, wie weit unter solchen Umständen mancherlei Modificationen seiner Lehre gegangen wären, allein eine wesentliche Umänderung derselben muss, so weit hierüber nach gesichtlichen Analogien sich urtheilen lässt, sehr problematisch erscheinen. In der ganzen

Weltgeschichte ist wohl kaum Jemand zu finden, der in seinen allgemeinen ethischen und wissenschaftlichen Ideen so hoch über seine Zeitgenossen sich erhob, als Platon. Aber diesem ist es nicht nur nicht gelungen, seine Zeitgenossen zu sich zu erheben; man kann vielmehr umgekehrt behaupten, dass er in seinen Lehren, wo sie das wirkliche Leben des Staats zum Gegenstand haben, zu denselben herabgesunken ist, d. h. er zeigt sich befangen in den Lebensgewohnheiten desselben, hat eben so wenig wie diese, einen Begriff von der freien Sittlichkeit des Individuums, von der sittlichen Bedeutung der Familie; er findet kein Bedenken als Gesetzgeber das Abtreiben der Frucht und Tödten der Kinder unter gewissen Umständen vorzuschreiben, Päderastie zuzulassen u. s. w. Wenn nun ein Geist wie der Platons, der von seiner idealen Höhe so tief auf das wirkliche Leben seines Volks herabsah, doch in der Construction seines Staats und der Anordnung seiner einzelnen Einrichtungen im Wesentlichen auf demselben Boden mit seinen Zeitgenossen stehen geblieben ist: mit welchem Rechte können wir die Anforderung einer bedeutenderen wissenschaftlichen Erhebung an einen Mann richten, dessen Gedanken ganz und gar nur darauf gerichtet waren zu lehren was für seine Zeitgenossen practisch ausführbar wäre! Wie ist einem solchen zuzumuthen, dass er seiner Zeit vorauseilend zu einer Idee der Staatskunst im Sinne der Staaten der Neuzeit sich hätte erheben sollen! Denn die letzteren existirten damals noch nicht, zum wenigsten nicht in der umfassenderen politischen Form und Organisation wie gegenwärtig. Machiavelli's durchaus practische Staatskunst konnte nur seine Gegenwart umfassen: in den discorsi, die vorzugsweise mit der Staatskunst der Republiken sich beschäftigen, hat er wohl am meisten seine vaterländische, die Florentinische Republik im Auge; im Principe ist zwar sein Geist der Zukunft eines grösseren ganz Italien umfassenden Staates zugewendet, jedoch nur dem künftigen Werden desselben, so dass dabei von der politischen Organisation dieses Staates noch nicht die Rede sein kann; auch die Bildungszwecke des Volks können nur beiläufig erwähnt werden.

Müssen wir demnach unsere Anforderung an die Staatskunst Machiavell's darauf beschränken, dass sie die Lebenszwecke des

Volks in demselben Sinne, wie der Staat der Alten und seiner Zeit, im Auge behielt, so wird man nicht behaupten können, dass sie in einem Hauptpunkte hinter dieser Forderung zurückgeblieben wäre. In den Discorsi steht er auf dem Standpunkt der Alten, wo das Wohl des Staats mit dem des Volks zusammenfällt. Aber wie im Principe? Wird in demselben nicht das Wohl des Volks ganz und gar der Erhaltung des Fürsten aufgeopfert? Wir müssen diese Frage entschieden verneinen. Zuerst ist nach dem Grundgedanken seiner Politik die Selbsterhaltung des Fürsten die Grundbedingung für die Zurückführung des Staats zu seinen ursprünglichen Principien, d. h. für das Wohl des Ganzen, also auch seiner einzelnen Theile und im Besondern die Machtstellung und Erhaltung des neuen Fürsten von ganz Italien das einzige nothwendige Mittel für das Heil des ganzen Italienischen Volkes. Was die grausamen Mittel betrifft, so treffen diese wie unten näher nachgewiesen wird, niemals das Volk überhaupt, sondern nur einzelne aufrührerische Elemente desselben, die Grossen und Reichen, insofern sie gegen die Herrschaft sich auflehnen; vielmehr kommt M. im Principe oft auf die Nothwendigkeit zurück, das Beste des Volks zu befördern (z. B. c. 9, 22).

Der zweite Vorwurf Mohl's hat zum Gegenstande die anthropologische oder ethische Grundansicht der Staatskunst Machiavell's, die Unterschätzung des Menschen. »Es ist nicht wahr, lehrt Mohl (S. 540), dass die Menschen sämmtlich und durchaus schlecht sind, dass sie immer das Böse thun, wenn sie nicht mit Gewalt davon abgehalten werden, dass also nichts Höheres in ihnen lebt und auch die Staatskunst weder ein solches Höhere zu achten, noch sich auf solches zu stützen habe.« Indem wir auch hier den allgemeinen positiven Behauptungen Mohl's beistimmen, können wir nicht umhin, den Vorwurf gegen M. in seiner Schroffheit abzulehnen. M. behauptet nirgends, dass die Menschen sämmtlich und durchaus schlecht seien und dies liegt auch nicht in dem Sinne seiner ganzen Auffassung, welche mehr dahin geht, die Schwäche und die Neigungen zum Schlechten, wie sie bei der grossen Menge der Menschen zum Vorschein kommen, hervorzuheben. In der Hauptstelle, welche hier in Betracht kommt (Disc. I. 3) lehrt er, alle politischen Schriftsteller

und die geschichtliche Erfahrung weise darauf hin, dass es nöthig sei, alle Menschen vorauszusetzen als schlecht und als bethätigend die Schlechtigkeit, wenn sie dazu freie Gelegenheit haben, dass sie durch die Nothwendigkeit, durch das Gesetz zum Thun des Guten gezwungen werden müssen, denn das Gesetz sei nicht nöthig, wo etwas aus sich selbst, ohne Gesetz, gut handelt; es sei nur nöthig, wo diese gute Gewohnheit mangelt. Man sieht aus dem Zusammenhange dieser Sätze, dass Machiavell's Behauptung eigentlich nicht die innere Beschaffenheit der menschlichen Natur, sondern die Erscheinung und das was durchgängig geschieht, zum Gegenstand hat; sie ist nur gegen den Satz gerichtet, dass die Menschen aus sich selbst, ohne irgend eine Nöthigung, das Gute zu thun pflegen, behauptet dagegen, dass sie zum Thun des Schlechten geneigt sind und schlechte Gewohnheiten haben, wenn nicht das Gesetz das Gegentheil bewirkt hat. Auch die Stelle im Princ. c. 23 besagt nicht, dass die Menschen schlecht sind, sondern sie werden zuletzt immer schlecht (riusciranno tristi), wenn sie nicht durch eine Nöthigung gut geworden sind. Auch an einer andern Stelle, wo er von der Schlechtigkeit der Menschen überhaupt spricht (c. 17.) bezeichnet er dieselbe näher durch Eigenschaften der Schwäche, welche an und für sich nicht Bosheit einschliessen, Veränderlichkeit, Schwäche, Feigheit und die Begierde zum Gewinn, welche bewirken, dass sie das Band der Liebe (Verpflichtung) gegen den Fürsten auflösen. — Mit der Lehre, dass die Menschen sämmtlich und durchaus schlecht seien, steht im Widerspruche seine Grundlehre von der Rückkehr der Staaten und Gesellschaften zu ihren ursprünglichen guten Principien. M. nämlich lehrt ausdrücklich (Disc. III, 1) dass die Grundlagen, Grundstoffe (i principj) der Staaten und Religionsgesellschaften eine gewisse Güte in sich tragen, welche aber im Fortgang der Zeit entartet, wenn nicht etwas dazwischen kommt, was sie erhält. Dies ist im Staate die Tugend (Thatkraft) eines Individuums, ein guter Mann, der durch sein Beispiel, seine tugendhaften Handlungen die Grundprincipien erneuert, die guten Gesetze und Einrichtungen zur Ausführung bringt. (Vgl. m. Gesch. der Moral S. 105 ff.) Demnach erkennt denn M. in einem durch Gesetze geregelten Volke eine natürliche Güte an

(Disc. I. 58. Princ. c. 9) und widerlegt das Sprichwort, dass wer auf des Volkes Gunst sich verlasse, auf Sand baue; ein verständiger hochherziger Fürst, der mit seinem Geist und seinen Einrichtungen das Ganze beseelt, werde sich niemals von demselben getäuscht finden.

Beschränkt sich also die Behauptung Machiavelli's im Wesentlichen darauf, dass der Gesetzgeber die Menschen als geneigt zum Schlechten, zur Uebertretung der Gesetze vorauszusetzen habe, so möchte gegen die Richtigkeit dieses Satzes, nicht nur für Machiavelli's Zeit und Volk, sondern auch im Allgemeinen, unseres Erachtens wenig einzuwenden sein. Die Ansichten der bedeutendsten Denker stimmen damit überein; es möge hier genügen, Aristoteles anzuführen, welcher den Menschen, von Gesetz und Gericht getrennt, das verruchteste wildeste Geschöpf nennt (Pol. I. 2). Die wissenschaftliche Anthropologie so wenig wie die christliche Lehre erkennt in den meisten Menschen eine solche Herrschaft guter Neigungen an, dass es nicht der Zucht des Gesetzes im weitesten Sinne des Wortes bedürfte, um sie zu guten Menschen zu machen. Gesetze und Rechte sind allerdings nöthig, weil die Menschen durchgängig schwach und geneigt sind, das zu thun was das Gesetz verbietet. Es liegt hierin nicht die Voraussetzung einer radicalen Schlechtigkeit. Eine Nation, welche ihrem konstitutionellen Regenten Gesetze vorschreibt, hält darum denselben nicht für schlecht, wohl aber für fähig und geneigt zur gelegentlichen Uebertretung dessen, was im Gesetz enthalten ist.

Es soll indess hiermit nicht geläugnet werden, dass die Staatskunst auch das Gute in den menschlichen Bestrebungen anzuerkennen und zu pflegen hat, dass aber die Staatskunst Machiavelli's vorzugsweise Mängel und Schlechtes bekämpft, folglich in dieser Rücksicht einseitig und mangelhaft erscheint, wenn wir einen wissenschaftlichen idealen Maassstab an dieselbe anlegen. Aber wir dürfen dabei anderseits nicht unbeachtet lassen, dass seine Zeit, sein Volk diesen Mangel, diese Einseitigkeit natürlich, um nicht zu sagen, nothwendig mit sich brachte. Einen überzeugenden factischen Beweis hierfür liefern die Ansichten seines Zeitgenossen Guicciardini, welche selbstständig und scheinbar ab-

weichend, doch in den Hauptpunkten mit denen Machiavelli's übereinstimmen. Von ihm besitzen wir in den neulich erschienenen opere inedite eine Kritik mehrerer der Hauptsätze Machiavelli's, unter diesen auch des oben bezeichneten über die Schlechtigkeit des Menschen (I. 10). Er behauptet, derselbe sei zu absolut aufgestellt, weil es doch viele gebe, die gut handeln auch dann, wenn sie schlecht handeln könnten. Allerdings müsse der Gesetzgeber es so anordnen, dass der, welcher schlecht handeln wolle, es nicht könne, jedoch nicht, weil stets alle Menschen schlecht seien, sondern um zu verhüten, dass sie schlecht werden. Alle Menschen, behauptet er dagegen, sind von Natur zum Guten geneigt, und Allen, data paritate terminorum, gefällt das Gute besser als das Schlechte; wer eine andere Neigung hat als diese gewöhnliche und natürliche, sollte eher ein Ungeheuer als ein Mensch heissen. Die Behauptung rücksichtlich der absoluten Schlechtigkeit ist durch das Obige erledigt. Was die dagegen von G. behauptete Neigung zum Guten betrifft, so ist dreierlei hierbei zu erinnern: 1. dass es für M. nicht darum sich handelte, ob gewisse Neigungen zum Guten existiren oder nicht existiren, sondern um die Neigung, die durchgängig in den Handlungen des Menschen zum Vorschein kommt; 2. dass auch M. ein gewisses Wollen des Guten nicht läugnet; 3. dass G. in seinen anderweitigen Reflexionen, besonders in seinen ricordi politici, in Rücksicht auf die wirkliche sittliche Beschaffenheit der Menschen zu denselben Resultaten gelangt, wie Machiavelli. Auf den ersten dieser Sätze brauche ich nicht zurückzukommen. Was den zweiten betrifft, so lehrt auch M. (Disc. I. 10): »Niemals wird Jemand so thöricht und so schlecht sein, dass, wenn ihm die Wahl zwischen Gutem und Bösem vorliegt, er nicht das Lobenswerthe lobte und tadelte, was zu tadeln ist. Nichtsdestoweniger lassen sich fast Alle, betrogen durch ein falsches Gute und einen falschen Ruhm dazu herbei, dass sie freiwillig oder unbewusst in die Fusstapfen derer treten, welche mehr Tadel als Lob verdienen.« Wie aus guten Bestrebungen böse entstehen, indem die Menschen durch den Schein getäuscht werden, weisst M. auch an andern Stellen nach, (z. B. Disc. I. 42, 46). Es ergibt sich hieraus hinreichend, dass M. die durchgängige Schlechtigkeit der Menschen nicht auf

eine beherrschende böse Neigung zurückführt. Andererseits hat auch für G. die von ihm angenommene Neigung zum Guten keine grosse und ideale Bedeutung: keine ideale, denn er lässt da, wo er die Antriebe der guten Handlungen erörtert, dieselben nicht aus der Neigung zum Guten, sondern aus dem Trieb nach Ruhm und Ehre hervorgehen; ohne diesen starken Stachel seien alle Handlungen der Menschen todt und eitel (Ricord. Nr. 327. 118, 32). Grosse Bedeutung überhaupt hat aber jene Neigung nicht, weil sie den Menschen nicht verhindert schlecht zu werden. Dass nämlich in Beziehung auf diese Schlechtigkeit (rücksichtlich unseres dritten Satzes) G. mit M. im Wesentlichen übereinstimmt, werde ich durch Anführung und Uebersetzung mehrerer Stellen aus den Ricordi nachweisen (Nr. 157). Es ist nicht gut, sich den Namen eines argwöhnischen Menschen zu verdienen; aber der Mensch ist so betrügerisch, so hinterlistig; er geht mit so versteckten tiefen Kunstgriffen der Verstellung zu Werke; er ist so begierig in Sachen seines eigenen Interesses und nimmt so wenig Rücksicht auf das Andere, dass man nicht irren kann, wenn man Wenigen glaubt, Wenigen vertraut — (Nr. 200). Es giebt mehr schlechte als gute Menschen, besonders wo das Interesse an Hab und Gut und an Staatsangelegenheiten in Betracht kommt. Vom Volke überhaupt scheint G. noch eine geringere Meinung zu haben, als M., wenn er bemerkt: Ric. Nr. 140. Wer sagt ein Volk, redet in Wahrheit von einem närrischen Wesen, voll von tausend Irrthümern, von tausenderlei Verworrenheit, ohne Geschmack, ohne Liebe, ohne Beständigkeit. Auch G. folgert aus der Thatsache, dass es unter den Menschen wenig Gute und Verständige giebt, dass die Unterthanen mit Strenge regiert werden müssen, weil die Bosheit der Menschen es so erfordert (Nr. 41, 30 f. 48). Auch G. hält die Sicherheit für trügerisch, wo Jemand von Andern abhängig ist; die wahre besteht darin, sich in eine solche Stellung zu setzen, dass Andere, auch wenn sie wollen, dir nicht schaden können. Wie wenig auch G. einen Begriff hat von Gerechtigkeit im sittlichen Sinne, zeugen folgende Verhaltungsregeln (Nr. 375). Wer sich in eine Stellung bringt, dass er genöthigt ist, Beleidigungen entweder auszuüben oder zu empfangen, entweder zu drücken oder zu leiden, sollte sein Be-

tragen nach seinem Vortheil richten, denn die Gegenwehr, welche ausgeübt wird, um nicht beleidigt zu werden, ist ebenso gerecht, als die, welche nach empfangener Beleidigung stattfindet. N. 175. Ein Regent oder Staatsbeamter soll sich hüten Hass gegen Jemand zu zeigen oder Rache zu nehmen, weil das gehässig ist; er soll sich gedulden und warten, bis Gelegenheit kommt, ganz dieselbe Wirkung zu erreichen gerechtfertigter Weise ohne Werkzeuge von heimlichem Groll.« — Diese Stellen bedürfen wohl keines Commentars. Bei M. dagegen finden wir den Spruch (Opere VIII. 260): ein guter Bürger muss aus Liebe zum Gemeinwohl Privatbeleidigungen vergessen.

Was endlich die Ausführung der Lehren und Rathschläge der Staatskunst Machiavell's betrifft, so findet Mohl (S. 540) dass M. selbst seinem Zwecke auf doppelte Weise entgegentrete. Zuerst werde die angerathene Treulosigkeit und Hinterlist sich in Kurzem selbst vernichten, weil selbst einfältige Menschen alsbald durch eine solche Handlungsweise misstrauisch gemacht würden, wodurch dann jeder weitere Erfolg unmöglich werde. »Dann aber und hauptsächlich erscheint es als ein Irrthum im Urtheile, wenn M. glaubte, dass ein verdorbenes Volk durch eine Gewaltherrschaft würde gestählt und dadurch zur Freiheit befähigt werden. Bei einem Gelingen des Plans wäre offenbar eine noch tiefere Verwilderung des unterdrückten und misshandelten Volkes zu erwarten; und namentlich ist nicht abzusehen, wie die Thatkraft, auf welche M. doch Alles setzt, in einer solchen Niederhaltung und durch sie geweckt werden könnte.« Den ersten Satz Mohl's, dass Betrug und Hinterlist sich selbst aufheben, bestätigt, unseres Erachtens die Geschichte nicht, denn sie führt uns Beispiele von Herrschern und Staatsmännern vor, denen es immer von Neuem gelang, ihre Gegner zu täuschen, denn sie waren so unerschöpflich in immer neuer versteckter List, dass auch die Misstrauischen betrogen wurden. Die nähern Gründe, welche hierbei in Betracht kommen, deutet M. selbst an (c. 18); weil die Menschen mit den gegenwärtigen Bedürfnissen so ganz beschäftigt sind, weil sie im Allgemeinen mehr nach den Augen als nach den Händen urtheilen, weil Jedermann zwar sieht, wer du zu sein scheinst, Wenige aber wahrnehmen, wer du bist. —

Was den zweiten und Haupteinwurf Mohls betrifft, so kann durch denselben der Grundgedanke Machiavelli's unmöglich widerlegt werden, da er kaum durch denselben berührt wird. Dieser Grundgedanke nämlich besteht darin, dass der neue Fürst im verderbten Volke die Gesetze zur Geltung bringe, mit der äussersten Strenge so lange auf die Beobachtung derselben achte, bis der Grundstoff wieder gut geworden ist. (Vgl. meine Gesch. d. M. S. 106 ff.; 120 ff.) Es handelt sich also bei einer solchen Gewaltherrschaft nicht um despotische Niederhaltung und Misshandlung des Volks überhaupt, sondern um Herstellung der Ordnung und des Gehorsams in demselben. M. bemerkt ausdrücklich (Disc. I. 18), um einen verderbten Staat zu erhalten, werde es nöthig sein, denselben mehr zur monarchischen als zur republikanischen Form zurückzuführen, damit nämlich diejenigen Menschen, welche wegen ihrer Insolenz durch die Gesetze nicht gebessert werden können, durch eine königliche Macht irgendwie gezügelt würden. Dabei handelt es sich zweitens um gewaltsame Beseitigung derjenigen Elemente und Glieder des Staats, welche zur Unterwerfung nicht gezwungen werden können. Auch bei diesen letzteren ausserordentlichen Maassregeln, wie er sie zu nennen pflegt, hat er nicht die Misshandlung des Volks im Sinne, sondern Hinrichtung oder Verbannung der aufrührerischen Grossen und Reichen, weil, wie dies von M. wiederholt eingeschärft wird, es durchaus kein anderes Mittel giebt, der Unordnung und der Gefahren, welche diese verursachen, los zu werden, weil durch Grossmuth und Edelsinn solche Leute nie bewogen werden, ihre aufrührerischen verderblichen Pläne aufzugeben und weil alle zwischen Güte und Grausamkeit schwankenden halben Maassregeln, da sie keine Freunde erwerben und keine Feinde unschädlich machen, mehr schaden als nützen. Dass M. bei der Gewaltherrschaft seines neuen Fürsten nicht an Misshandlung des ganzen Volks denkt, wird auch dadurch bewiesen, dass er öfter (c. 9, 19. 21.) lehrt, der Fürst müsse, um sich erhalten zu können, die Liebe des Volks gewinnen, er habe selbst Verschwörungen nicht zu fürchten, wenn das Volk mit ihm zufrieden ist, was so leicht zu erreichen sei, dadurch dass es nicht misshandelt wird. Er soll sich, lehrt M., in eine solche Stellung zu seinen Bürgern, Unter-

thanen setzen, dass sie ruhig die Geschäfte des Ackerbaues, Handels u. s. w. treiben können, dass Niemand vom Erwerb abgehalten werde aus Furcht vor Steuern oder aus Besorgniss, dass ihm etwas geraubt werde; er soll alles Ausgezeichnete belohnen und sich als Tugendfreund (amatore della virtù) beweisen: auch in den Discorsi I, 10 zeigt er an den Beispielen der römischen Imperatoren, wie die Regierung guter Fürsten neben den anderen höchsten Gütern die Sicherheit und die Liebe des Volkes zur Folge hat, die Regierung der schlechten und grausamen das Entgegengesetzte. — Was nun die Sicherheit der von M. gelehrten Maassregeln der Besserung eines verderbten Staates betrifft, so behauptet er selbst nicht mit Entschiedenheit, dass es einem Fürsten gelingen werde, durch dieselben einen verderbten Staat zu erhalten und wieder zu erheben. Er wisse nicht, bemerkt er (Disc, I, 17) ob diess jemals geschehen sei, aber wenn es geschehe und geschehen könne, so geschehe es durch die Tugend (virtù) eines Einzigen. Es bestehen nämlich die grossen Schwierigkeiten einer solchen Zurückführung des Staates zu seinen ursprünglichen Principien hauptsächlich darin, dass die hierzu nöthige Umänderung der Gesetze und Einrichtungen schwer durchzusetzen ist, dass ferner die Durchführung jener Gewaltmaassregeln überhaupt einen guten Mann voraussetzt, ein solcher aber nicht durch schlechte Mittel zur Herrschaft gelangen will, dass dagegen derjenige, welcher in einer Republik wirklich die Herrschaft an sich reisst, als ein schlechter Mensch vorausgesetzt werden müsse, der seine Macht und Autorität schwerlich gut anwenden werde.

Fassen wir endlich die Wahrheit des Machiavellischen Grundgedankens in's Auge, so können wir nicht umhin, ihm darin beizustimmen, dass wir die Zurückführung eines zügellosen verderbten Volkes zur Ordnung, zum Gehorsam gegen das Gesetz für den einzig möglichen Weg zu seiner Freiheit halten. Denn die Möglichkeit der wirklichen wahren Freiheit für ein Volk beruht unzweifelhaft auf der Entwicklung seiner sittlichen und intellectuellen Fähigkeiten; diese letztere aber kann niemals unter Anarchie und Zügellosigkeit, sondern nur unter einer Macht, welche die Beobachtung der Gesetze erzwingt, stattfinden. Freilich kommt herbei Alles darauf an, dass ein Fürst, der durch schlechte Mittel zur

Gewalt gelangt ist, neben seinen Privat-Zwecken die Durchführung der Gesetze und das Beste des Volks hochherzigerweise im Auge behält, was selbst in unserem Jahrhundert ein grosser Fürst wie Napoleon I. nicht gethan hat. — Was die Forderung eines solchen Principats, einer solchen Gewaltherrschaft für Italien betrifft, so hat sie M. damit begründet, dass er die politische Einheit Italiens als eine wesentliche Grundbedingung ansah, um aus der furchtbaren Auflösung aller Art herauszukommen; denn derselbe bemerkt (Disc. I, 12), dass niemals ein Volk einig und glücklich gewesen sei, wenn es nicht, wie Frankreich und Spanien unter Einer politischen Herrschaft stehe. Ferner ist dann wohl auch das begreiflich, dass M. kein anderes Mittel kannte, um diese nothwendige Einheit zu bewirken, als die Macht, die Eroberung eines Fürsten.

Wir haben bisher, den Vorwürfen Mohls gegenüber, vorzugsweise auf die ethische und natürliche Grundanschauung, welche der Staatskunst Machiavelli's zu Grunde liegt, hingewiesen, weniger die Seite berührt, nach welcher sie in Conflict mit der Moral tritt. So wenig nun wir es billigen können, dass man auch heutiges Tages noch sich darin gefällt, diese Lehren in ihrer Verwerflichkeit zu schildern und zu perhorresciren, ohne jene ethische Grundlage und die natürlichen Bedingungen des bezeichneten Conflicts zu beachten, ebensowenig würde es zu rechtfertigen sein, wenn wir in entgegengesetzter Weise verführen und bei der Würdigung der Staatskunst Machiavell's überhaupt ihre bedenkliche Stellung zur Moral nicht vollständig in Betracht zögen. Diese Würdigung nun kann freilich nicht dadurch vollzogen werden, dass man sich begnügt, die Entstehung dieses Conflicts mit der Moral anthropologisch oder auch ethnologisch und zugleich historisch begreiflich zu machen, denn Erklären heisst nicht sittlich Urtheilen, Würdigen und dieses letztere muss neben dem Ersteren sein Recht behalten, da das Individuum unter allen natürlichen und geschichtlichen Umständen für seine Abweichung vom Sittengesetz verantwortlich ist. Allein verantwortlich ist es nur in dem Maasse, in welchem es in seinem Volke zu seiner Zeit das Sittengesetz in sich tragen und auffassen konnte. Eine gerechte sittliche Würdigung kann also anderseits auch nicht darin

bestehen, dass man diese Abweichung vom Sittengesetz nach dem Maassstab eines andern Volkes und einer anderen Zeit beurtheilt, wie es leider auch heutiges Tages noch geschieht; ein solches Urtheil ist kein eingehendes, beruht nicht auf einer Kenntniss des Delinquenten. Ferner lässt sich der moralische Standpunkt der Staatskunst Machiavell's auch nicht, mit Trendelenburg, ganz einfach dadurch bezeichnen, dass er das »Stadium des natürlichen Menschen befestigt oder dessen Maximen zur Norm erhoben« habe. Denn der Begriff des natürlichen Menschen ist in seinem Verhältniss zur Moral ein unbestimmter, sehr verschieden aufgefasster. Die Forderung einer gerechten Würdigung stellt uns die Aufgabe zuerst die Staatskunst Machiavell's in dem Verhältniss zum Sittengesetz, wie er selbst mit seiner Zeit es auffasste, zu verfolgen und auf dieser Grundlage das Maass seiner Schuld festzustellen. Was nun aber zweitens das Verhältniss dieser Seite seiner Lehren zu der wissenschaftlichen Staatskunst der Gegenwart betrifft, so begnügen wir uns nicht, die Verwerflichkeit und Unanwendbarkeit der ersteren im Allgemeinen zu constatiren, sondern fragen: ist nicht in den ersteren etwas enthalten, was auch die letztere, wenn auch in anderer Form und in einem geringeren Umfange anerkennen muss?

Fassen wir also zunächst das Verhältniss der Staatskunst Machiavell's zur Moral seiner Zeit in's Auge, so ergibt sich sogleich, dass diese Frage einen anderen Sinn hat, wie für unsere Zeit. Die letztere nämlich hat bei derselben im Auge die wissenschaftliche philosophische oder kirchliche Moral, wie sie in verschiedenen Formen zwar, aber doch in einem gewissen Kern derselben allgemein anerkannt, existirt. Für M. aber existirte eine solche Moral in irgend einer Form gar nicht. Für ihn also kann jene Frage nichts Anderes bedeuten, als die: wie stellt sich seine Staatskunst zu den zu seiner Zeit in seinem Volk herrschenden Moralbegriffen? Wir können in dieser Rücksicht als aus historischen Untersuchungen bekannt voraussetzen, dass das unsittliche, politisch zerrissene Städteleben, wie es in den kleinen Fürstenthümern und Republiken Italiens im 14. und 15. Jahrhundert sich gestaltet, das ursprüngliche natürliche Ethos und alle Begriffe von Gerechtigkeit und öffentlicher Moral, wenn solche vorhanden

gewesen wären, längst aufgezehrt und nur den Schein oder Schatten davon, die Leidenschaft des Ruhms und des Ausserordentlichen übrig gelassen hatte. Die christliche Kirche und ihre höchsten Herrscher waren von dieser Corruption auf das vollständigste ergriffen. Es konnte daher von moralischen Principien für die Staatskunst hier nicht die Rede und die Frage nur die sein: welche Wirkungen sollen die im Leben noch anerkannten Privattugenden auf die Zwecke der Staatskunst und hier speciell auf die Zwecke der Staatskunst eines »neuen« Fürsten ausüben? Die etwaigen Ansprüche derselben, diese Staatskunst zu beherrschen, weist M. zunächst ganz allgemein und kurz mit der Bemerkung ab, dass diese Tugendbegriffe denjenigen, der sich nach ihnen allein und nicht nach dem, was wirklich geschieht, richten wollte, zum Untergang führen würden. Ein zweiter Grund, diese Herrschaft abzuweisen, liegt in der Beschaffenheit dieser Begriffe, denen M. keine absolute gesetzgebende Bedeutung einräumt; er begnügt sich dieselben zu bezeichnen als Eigenschaften, vermöge deren die Menschen gelobt werden, welche, wie er sich auch ausdrückt, als Tugenden erscheinen (von welchen Eigenschaften das 15. Kapitel handelt). Diese Privattugenden nämlich (der Freigebigkeit, der Güte, des Mitleids, der Treue u. s. w.) tragen nichts Grosses an sich und sind, wie M. in den folgenden Kapiteln im Einzelnen näher ausführt, mit den nothwendigen Zwecken der Staatskunst nicht selten im Widerstreit. Sie können daher der Thatkraft gegenüber, welche mit Religion, guten Sitten und Einsicht verbunden das Grosse im Staat hervorrief, der virtù im prägnanten Sinne gegenüber, nur eine untergeordnete Stellung einnehmen. »Ich glaube, bemerkt er in der Abhandlung über die Reform des Florentinischen Staates gegen das Ende, dass die grösste und Gott wohlgefälligste gute Handlung, die man überhaupt ausüben kann, diejenige ist, welche man seinem Vaterlande erweist, und dass die grösste Ehre, welche Menschen haben können, diejenige ist, welche ihnen von ihrem Vaterlande erwiesen wird. Der Gesichtspunkt des Ruhmes ist ihm nicht nur in den dort folgenden weiteren Explicationen, sondern überall und überhaupt mit jener Zeit das maassgebende. Jene lobenswürdigen Tugenden des Privatlebens verschwinden also gegen die ruhm-

würdige Tugend der Thatkraft, die im öffentlichen Leben ihre Stelle hat. Der Fürst, lehrt er, soll allerdings auch tugendhaft in diesem Sinne, gütig, treu u. s. w. erscheinen und sein, aber er soll zugleich in seinem Geiste den Standpunkt einnehmen (stare in modo edificato con l'animo), dass er, wenn er das Bedürfniss hat, es nicht zu sein, umzulenken vermöge und verstehe.« M. deutet hiemit offenbar an, dass der Fürst auf einem höheren sittlichen und intellectuellen Standpukt stehen solle, als derjenige der Befangenheit in den gewöhnlichen Moralbegriffen ist, weil er das Grosse zu leisten hat und durch jene lobenswerthen Eigenschaften nicht von demselben abgelenkt werden soll. Es findet sich nämlich in der folgenden Untersuchung dieser Privattugenden in ihrer Bedeutung für den Staat und den Fürsten, dass dieselben keineswegs das Gute für den Fürsten und das Volk hervorbringen. Die vielbelobte Tugend der Freigebigkeit führt den Fürsten dazu, seine Unterthanen mit Abgaben zu beschweren und, wenn dieses nicht genügt, denselben Hab und Gut gewaltsam zu nehmen, während er nicht die nöthigen Hülfsmittel für Krieg und andere Staatsbedürfnisse besitzt. Derjenige Fürst dagegen, der als ein geiziger (karger, misero) verrufen ist, besitzt diese Hülfsmittel und gelangt allmälig dahin, dass er als höchst freigebig erscheint den sehr Vielen, denen er nichts abnimmt und als karg blos Wenigen, denen er nichts geschenkt hat. In unseren Zeiten, fügte er hinzu, haben wir Grosses nur von denen ausführen sehen, welche für karg gehalten wurden. In derselben Rücksicht auf die politische Handlungsweise des Fürsten fasst er in's Auge (c. 17) die Tugenden des Mitleids, der Güte und da findet sich wiederum, dass die Fürsten, bei welchen jene Tugenden vorherrschen, Unordnung im Staate einreissen lassen, woraus Raub, Mord, Unglück für das Ganze entsteht, während diejenigen, die für grausam gelten, wie Cesare Borgia, ihre Unterthanen in Einigkeit, Frieden und Ordnung erhalten und durch ihre Härte nur einzelne Individuen verletzen [1]). In ähnlicher Weise führen in den Verhältnissen des

1) Es ist vielleicht nicht überflüssig zu bemerken, dass Cesare Borgia in der That, nach Guicciardini's Zeugniss, in der Romagna so zweckmässig und so gerecht gegen seine Unterthanen regiert hatte, dass das Volk pros-

Fürsten zu seinen Feinden jene negativen beschränkenden Tugenden der Redlichkeit und Treue zum Untergang dessen, der sie beobachtet; Grosses führten nur die aus, welche mit Hinterlist zu Werke gingen. Diese gegen die populären Tugendbegriffe geübte politische Dialectik mag in dieser Form uns etwas derb und oberflächlich vorkommen, aber ohne Wahrheit ist sie nicht. Wenn die Staatskunst vorzugsweise den Erfolg, die Wirkungen der Handlungsweisen des Regenten in's Auge fasst, so muss es derselben auch gestattet werden, die Tugenden desselben nach diesem Maassstabe zu beurtheilen. Dass nun nach diesem M. die Thatkraft an die Spitze stellt, liegt in der Natur der Sache. Wenn Schlosser u. A. ihm vorwerfen, er führe die trostlose Lehre durch, dass nicht Moral und Religion, sondern Energie und vollendete Klugheit in politischen Angelegenheiten den Ausschlag geben, so müsste doch einem solchen Vorwurf der Beweis für die entgegengesetzte trostreiche Behauptung zu Grunde liegen, dass nicht vorzugsweise durch Energie und vollendete Klugheit, sondern durch Moral und Religion grosse Dinge ausgeführt, Schlachten geschlagen und Staaten in ihrer Gesetzgebung oder Verwaltung reformirt worden sind. Dass indess Thatkraft und Einsicht von der einen Seite und Moral mit Religion von der anderen, sich nicht gegenseitig ausschliessen und nur in ihrer Vereinigung das Höchste leisten, läugnet auch M. nicht, lehrt vielmehr ausdrücklich, dass nur durch diese zusammen der Staat erhalten werden kann (S. mein Gesch. der Moral S. 108 ff.). Was die Beschaffenheit der populären Begriffe jener relativen und Privat-Tugenden betrifft, so mag es genügen, auf den hierher gehörigen Abschnitt in Schleiermachers Kritik der Sittenlehre zu verweisen, der mit grosser Schärfe und Gründlichkeit nachwies, dass diese Begriffe keineswegs einen rein sittlichen Ursprung haben, dass selbstsüchtiges Lob derjenigen, die der vortheilhaften Wirkungen dieser Tugenden sich erfreuen, an deren Auffassung und Bestimmung einen unläugbaren grossen Antheil ausübt. Wir können daher nichts dagegen einwenden, dass M. diese populären Begriffe nicht

---

perirte, die Rückkehr der früheren Zustände fürchtete und im Unglück ihm treu blieb (cf. Sismondi hist. des rep. Ital. XIII, 251 ff.).

als maassgebend für die Politik anerkennen wollte, und dass er an den Fürsten die höhere Forderung der Thatkraft stellt, welche durch jene Privat-Tugenden in ihrer Wirksamkeit nicht gehemmt werden dürfe. Die Geschichte liefert von jeher Beispiele genug, dass jene Privattugenden der Güte und Redlichkeit, dass jene Privattugenden ohne Thatkraft die Fürsten und ihre Staaten zum Verderben führten. Wer indess aus dieser Behandlung der Moralbegriffe von M. folgert, dieser habe überhaupt dem Unterschied zwischen Gutem und Bösem für den Fürsten kein bedeutendes Gewicht beigelegt, der wird nicht nur durch die mehrfach angeführte ethische Grundanschauung, sondern auch durch viele Aeusserungen Machiavell's ausdrücklich widerlegt, unter anderen durch die schöne Schilderung (Disc. 1, 10) aller sittlichen und weltlichen Güter, welche aus der Regierung der guten Fürsten und der entgegengesetzten Uebel, welche aus der Regierung der schlechten hervorgehen. Ein guter Fürst, bemerkt er (Op. VIII. p. 28) bringt auf die Regierung dieselbe Einwirkung hervor, wie Gesetze und Einrichtungen, denn die wahren Tugenden eines Fürsten sind so ruhmvoll, dass die guten Menschen sie nachzuahmen suchen und die schlechten sich schämen ein entgegengesetztes Leben zu führen.

Viele haben in dieser Lehre Machiavell's, welche das Heil des Staats vorzugsweise von der Selbsthülfe der Thatkraft und Einsicht seines Regenten und des Volks abhängig macht, eine unchristliche oder antichristliche Gesinnung oder Denkweise gefunden. Er selbst setzt bekanntlich diese seine Grundlehre entgegen der Corruption der christlichen Kirche und Lehre, der falschen Auslegung der letzteren (Disc. II, 2, I, 12. vgl. m. Gesch. d. Moral S. 109 ff.) und meint, dass nach den Vorschriften des göttlichen Stifters selbst die christliche Religion nicht nach dem Nichtsthun und dem blossen Dulden, sondern nach der Thatkraft (virtù) auszulegen sei. Ohne dem Urtheil des Lesers in einer so weitschichtigen Controverse vorzugreifen, genüge es zu bemerken, dass allerdings in der Sittenlehre des Christenthums, wie sie im Lauf der Zeit sich dargestellt hat, eine mehr passive und eine mehr active Richtung der Auffassung zu unterscheiden ist, dass die orthodoxe Lehre stets überwiegend an der ersteren festge-

halten, die freieren Richtungen besonders des deutschen Protestantismus dagegen mehr der letzteren sich zugewendet haben, dass unseres Erachtens die Lehre der Selbständigkeit, Freiheit, Selbsthülfe, insofern sie auf die höheren ethischen Principien zurückgeht, durchaus nichts Unchristliches und Antichristliches hat. Allein Machiavelli's Lehren, wie sie im Principe und auch an vielen Stellen der Discorsi ausgeführt sind, entsprechen nicht der bezeichneten Bedingung; sie weichen vom Sittengesetz ab und treten mit demselben in Conflict dadurch, dass sie an die Stelle desselben einen nothwendigen politischen Zweck setzen, die Selbsterhaltung des Fürsten mit der des Staates, — einen Zweck, dessen sittliche Tendenz leicht in eine egoistische umschlagen kann, wie diess oben bereits angedeutet wurde. Es ist nicht zu läugnen, dass dieser Zweck ursprünglich mit Machiavell's oben berührter ethischer Grundanschauung in nothwendigem Zusammenhang steht, denn die schlechten Mittel des Fürsten, die zunächst der Selbsterhaltung desselben dienen, sollen zu dem hohen Zweck führen, dass die Gesetze und die Tugenden im Staate wieder herrschen können. Allein diese Voraussetzung und die ethische Seite seiner Politik überhaupt, welche nur von grosser Befangenheit oder Bornirtheit künftighin noch geläugnet werden kann, tritt allerdings in seiner aphoristisch-empirischen Betrachtungsweise einzelner Fälle zurück — worin vielleicht der Hauptgrund liegt, dass sie wenig beachtet worden ist. Ferner verbindet sich mit der so gewöhnlichen unmerklichen Substitution der egoistischen Selbsterhaltung des Fürsten an die Stelle der sittlich gebotenen, die Unterschiebung der subjectiven Nothwendigkeit an die Stelle der objectiven. Machiavelli nämlich entschuldigt jene grausamen schlechten Mittel, die er beklagt, die Jeder fliehen soll, die gegen alles nicht nur christliche, sondern auch menschliche Leben sind (Disc. I, 26. 16), auch in den Discorsi öfters mit ihrer absoluten Nothwendigkeit für den nothwendigen Zweck, der Selbsterhaltung des Fürsten (Disc. I. ib.) und der Erhaltung des Vaterlandes (z. B. Disc. III. 40, 41), welches auf alle Weise durch Betrug oder Gewalt ohne Rücksicht auf Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit vertheidigt werden müsse, wobei er sich zugleich auf das Beispiel der von ihm verehrten alten Römer stützt. Auch im

Principe wird öfters wiederholt, dass der Fürst nur auf das nöthige Schlechte eingehen sollte. Dass es ihm mit dieser Nothwendigkeit Ernst ist, dass sie ihm in der Natur der Sache zu liegen scheint, dass er die Anwendung grausamer Mittel zugleich als ein sittliches Gebot und als einen natürlichen nothwendigen Heilungsprocess ansieht, das beweiset ausser mehreren in meiner früheren Darstellung angeführten Stellen auch die folgende aus der Florentinischen Geschichte (Lib. V.). Die Staaten haben mit den Körpern Aehnlichkeit. Wie in den letzteren oft Schwächen entstehen, welche man ohne Messer und Feuer nicht heilen kann, so entstehen auch in den Staaten oft so grosse Uebelstände, dass ein frommer und guter Bürger eine grössere Sünde begeht [1]), sie ungeheilt zu lassen, als sie zu heilen, selbst wenn das Schwerdt dabei angewendet werden muss; denn diese Anwendung ist ein Werk der Liebe, wenn keine Hoffnung mehr da ist auf anderweitige Besserung. Allein wie weit soll nun die objective Nothwendigkeit eines solchen Heilungsprocesses gehen? M. vermag von seinem Standpunkt nicht eine Grenze dafür aufzustellen, weder was den Grad der Noth, noch die Schlechtigkeit der Mittel betrifft. Als nothwendig betrachtet M. nicht nur das, was die unmittelbare Selbsterhaltung des Fürsten fordert, sondern Alles, was dem Fürsten subjectiv für die Erreichung seiner Zwecke als nothwendig erscheint; mit dem Zweck der Selbsterhaltung werden unvermerkt alle solche Zwecke des Vortheils verknüpft, welche mit jenem nur in einem ganz losen, mittelbaren Zusammenhange stehen. Was endlich die Beschaffenheit der Handlungen betrifft, welche der Fürst sich erlauben darf, so bleibt M. keineswegs bei der oben bezeichneten Unterordnung der Privattugenden unter die Grösse und Thatkraft stehen, denn die letzteren schliessen in seiner und seiner Zeitgenossen Vorstellung positive Schlechtigkeit bis zu einem gewissen Grade nicht aus. Schon in der Vorrede zur Florentinischen Geschichte bemerkt er, dass die Handlungen, welche Grösse in sich haben, wie die politischen, welchen Gegen-

1) Auch in den (Discorsi I, 10) wird bemerkt, dass Menschen keinen grösseren Ruhm wünschen können, als einen verderbten Staat zur Ordnung zurückzuführen, und dass ein Fürst, der es nicht unternimmt, keine Entschuldigung verdient.

stand und Zweck sie auch haben mögen, immer mehr Ruhm als Tadel den Menschen zu bringen scheinen. Ausdrücklich aber lehrt er in den Discorsi I, 27, dass die Grösse einer Handlung alle Schande derselben beseitigen (infamiam superare) und umgekehrt, dass eine Schlechtigkeit (tritizia) Grösse in sich haben oder in einer gewissen Beziehung edel (generosa) sein könne, wesshalb er beklagt, dass die Menschen stets dieselben Maassregeln verfolgen und nicht entweder vollkommen gut oder ruhmvoll (onorevolmente) schlecht zu sein verstehen. Demnach kennt denn M. für das Schlechte keine bestimmte sittliche Grenze; es ist gestattet, wenn es dem nothwendigen Zwecke dient und Ruhm erwirbt. Derselbe Zweck entschuldigt, dass der Fürst den Schein aller jener Tugenden zu bewahren suche, also der Lüge und Heuchelei, von welcher übrigens Machiavelli's Privatcharakter offenbar ganz frei ist. Selbst Treulosigkeit, Hinterlist, Meuchelmord ist dem Fürsten gestattet, um sich gegen seine Gegner und Feinde zu sichern. Dass indess M. bei allen diesen Scheusslichkeiten den höheren Zweck im Auge behält, zeigt sich unter Anderem darin, dass er das rohe Verfahren des Agathocles nicht billigt und bemerkt (Princ. 8): man könne das nicht mehr virtù nennen, seine Mitbürger zu morden, die Freunde zu verrathen, ohne Treue, Güte, Religion zu sein, es sei hierdurch wohl die Herrschaft, aber nicht Ruhm zu erwerben.

Dass nun diese Richtung der Staatskunst Machiavell's durchaus verwerflich und nicht zu entschuldigen ist, darin stimmen wir mit allen denen überein, welche ihren edeln Unwillen gegen dieselbe so laut äussern, obgleich wir nicht mit diesen nach dem Maassstab einer abstracten Moral unser Endurtheil über dieselbe abmessen können. Denn es muss hierbei nothwendig in Betracht kommen, dass seine Staatskunst ein Erzeugniss seines Volks und seiner Zeit ist, dass er nur ausgesprochen, in Theorie gebracht hat und einem höheren patriotischen Zweck unterordnen wollte, was seine Zeitgenossen und die in Italien damals so sehr als Musterbilder verehrten Alten, besonders die Römer ausgeübt hatten, und dass er einen andern Weg zur Rettung seines verderbten Vaterlandes nicht auszusinnen wusste. Aber alles diess und Aehnliches kann ihn nicht rechtfertigen, denn es beweist im Grunde

nur, dass er die Schuld mit seinen Zeitgenossen und früheren Generationen theilt. Und seine Schuld ist keineswegs darum geringer zu achten, weil er nur unverhüllt ausgesprochen, was Andere thaten. Wenn auf dem Gebiete des Rechts nur die That, nicht der Gedanke verurtheilt wird, so wiegt dagegen auf dem sittlichen Gebiete der Gedanke, die Lehre, die theoretische Aufforderung zur bösen That schwerer als eine solche selbst und zwar nicht etwa nur, weil sie mehr Böses wirkt, sondern auch weil für einen tiefer denkenden Geist die Schuld eine grössere ist, das Böse zu wollen oder unter gewissen Umständen zu billigen, als für gewöhnliche Menschen und für solche im Drang der Leidenschaft. Zugegeben auch, was schwerlich zu bestreiten ist, dass ein Fürst, der ganz nach den Vorschriften Machiavelli's im Principe handelte, noch bei weitem nicht so schlecht und ruchlos sein würde, wie ein Ezzelino, Malatesta und die meisten der bedeutenderen Tyrannnen Italiens im 14. und 15. Jahrhunderte: so bilden nichtsdestoweniger jene Vorschriften eine ruchlose Handlung in so hohem Grade, dass niemals vor und nach M. Jemand eine solche gewagt hat, dass nach Varchi (Stor. I, 210) selbst ein grosser Theil seiner Mitbürger ihn darum hassten. Aus diesem Hass, dieser Abneigung erklärt sich auch theilweise die rücksichtslose ungerechte Verurtheilung seiner Lehren überhaupt.

Gehen wir nun über zu der Erwägung der zweiten Hauptfrage: in welchem Verhältniss steht diese verwerfliche Richtung der Lehren Machiavell's zu der wissenschaftlichen Staatskunst der Gegenwart, so versteht sich zunächst von selbst, dass von einer Anwendung der letzteren nicht die Rede sein kann, und zwar nicht nur, weil die Wissenschaft eine andere geworden ist, sondern auch die innern Zustände und die Verhältnisse der Staaten zu einander sich geändert haben. Es handelt sich jetzt nicht mehr blos oder vorzugsweise um das Zustandekommen und die Erhaltung grosser Monarchien, sondern um die politische und sociale Organisation, um die angemessenen völkerrechtlichen Verhältnisse derselben. Wenn demnach ein Fürst der Gegenwart von jenen beiden von M. bezeichneten Wegen der Politik, dem menschlichen der Bekämpfung mit Gesetzen und Rechten und dem thierischen der Bekämpfung mit Gewalt und List, den ersteren

vorzugsweise verfolgen kann und soll, so fragt sich doch, ob nicht auch jetzt noch auf dem politischen Gebiete, besonders dem der auswärtigen Politik, so viele Schlingen und Wölfe bekämpft werden müssen, dass selbst ein guter Fürst den letzteren Weg ausnahmsweise einzuschlagen genöthigt ist. Ist diese Frage zu bejahen, so entsteht die zweite Frage: ob und wofern die wissenschaftliche Staatskunst der Gegenwart sich so ganz auf die gewöhnlichen Moralprincipien stützen kann, mit andern Worten, ob nicht in den Verhältnissen der Staaten zu einander Fälle eintreten können, in welchen die Staatskunst oder Staatsklugheit fordern muss, dass vor der Dringlichkeit des Zwecks der Erhaltung des Staats die Lehren der Privatmoral zurücktreten. Diese Frage aber führt uns auf das viel erörterte, aber wie es scheint noch nicht zur völligen Klarheit gebrachte Verhältniss der Moral zur Politik.

Es ist eine merkwürdige Erscheinung, bemerkt Mohl (Encyklp. S. 550), dass sich so viele und nicht etwa bloss grundsatzlose Weltleute, sondern auch ehrliche Theoretiker zu der Anerkennung des Grundsatzes, dass das Sittengesetz wegen politischer Vortheile nicht verletzt werden dürfe, nicht entschliessen können, so z. B. »Garve und Berg.« Zu diesen gehört auch ein Mann, der nicht minder durch tiefes sittliches Gefühl und die umfassendste Anerkennung des Sittengesetzes, wie durch Schärfe und Folgerichtigkeit des Denkens sich auszeichnet, kein geringerer als J. G. Fichte in einem Aufsatz über Machiavelli. Da Derselbe Wenigen bekannt sein dürfte, auch von Mohl in seiner Uebersicht der Machiavelli-Literatur nicht berücksichtigt worden ist, so sei uns gestattet, einige Hauptpunkte dem Leser vorzuführen.

Fichtes Abhandlung, welche im Jahr 1807 geschrieben ist, will ausdrücklich »Machiavelli's ernstere und kräftigere Ansicht von der Regierungskunst« entgegenstellen, einer »vermeintlich humanen sittlichen Politik der armseligen Zeitphilosophie (nachgelass. Werke III. 427 ff.) Seine Opposition ist indess thatsächlich wohl mehr gegen die damalige schwächliche und schwankende Politik der deutschen Fürsten gerichtet als gegen die Zeitphilosophie, die an jener wohl ziemlich unschuldig sein möchte.

Fichte geht in der Begründung seiner Sätze von zwei Voraussetzungen aus, welche eng mit einander zusammenhängen. Die erste ist die: jeder Staat trage in sich den natürlichen von Gott eingepflanzten Trieb, Alles sich anzueignen, so weit seine Kräfte gehen; er müsse daher, um sich sicher zu stellen, seine politische Berechnung nach der Voraussetzung machen, dass jeder andere Staat jede Gelegenheit ergreifen werde, ihm zu schaden, sobald er seinen eigenen Vortheil dabei zu ersehen glaubt. Jeder Staat also, der nicht Alles zu seinem Vortheil verändert, so viel er kann, bleibt hinter den andern Staaten zurück und kommt dadurch in Gefahr zu verlieren, was er hat. Ein Staat der auf Vergrösserung verzichtete, spräche hiemit aus: ich will nichts weiter haben und hiermit, ich will nicht existiren. Die Richtigkeit dieser ersten Voraussetzung werde bestätigt durch die zweite, dass zwischen verschiedenen Staaten ein gewisses und ausgemachtes Recht nicht existirt; es gilt hier also nur das Recht der Stärke. Die beiden Grundregeln, die Fichte aus diesen Voraussetzungen ableitet, verstehen sich aus denselben von selbst. Die Befolgung dieser Regeln, dieser Politik der Stärke und des eigenen Vortheils wird vom Standpunkt der Vernunft dem Fürsten zur heiligen Pflicht gemacht, denn er ist für die Erhaltung, für das Schicksal seines Volks verantwortlich. Diese Stellung erhebt ihn über die Gebote der individuellen Moral in eine höhere sittliche Ordnung, deren Inhalt in den Worten enthalten ist: salus et decus populi suprema lex esto.

Ohne Zweifel ist die hier von Fichte empfohlene Politik in vollem Rechte gegen jene charakterlose Gefühls- und Gemüths-Politik, welche sich scheinbar auf Moral und Humanität stützt, in der That und Wahrheit aber haltlos ist, weil sie keine Kraft hat zur Erfüllung der dringendsten Rechtspflichten der Staatsgewalt, welche ohne Zweifel die Erhaltung und das Wohl des Volks zum Gegenstand haben. Allein jene entbehrt nicht weniger fester bestimmter Principien und hebt in ihren Consequenzen sich selbst auf. Was die ersteren betrifft, so lässt sich ihre erste Grundvoraussetzung, dass jeder Staat den andern als seinen natürlichen Feind nothwendig voraussetzen müsse, in dieser Allgemeinheit nicht begründen. Sie folgt keineswegs aus jenem Satz Machia-

vell's, dass die Menschen durchgängig als schlecht anzusehen sind, denn das vorherrschende egoistische Interesse eines Staats führt eben so sehr zur Verbindung und zum Frieden mit andern Staaten, wie zur Feindschaft und Krieg, so dass die Möglichkeit des einen und des andern gleichberechtigt einander gegenüberstehen. Die Behauptung, dass die Selbstvergrösserung eines Staates, andern Staaten gegenüber, zu seiner Selbsterhaltung nöthig sei, zeigt in ihren Consequenzen sich unhaltbar. Als Princip des Verfahrens angewendet müsste sie jeden Staat dazu führen, nicht eher zu ruhen, bis er alle andern Staaten einzeln und zusammengenommen sich unterworfen oder doch in geringerer Stärke neben sich existirend sähe, denn so lange dies Ziel nicht erreicht wäre, würde er, den andern Staaten gegenüber, nach dem Recht des Stärkeren nicht sicher sein. Das Princip der Selbstvergrösserung führt demnach, wie auch das Beispiel von Rom beweist, zu einem beständigen Kriegszustande der Staaten, wobei die Selbsterhaltung aller gefährdet bleibt, bis einer als übermächtiger Sieger hervorgeht, dem indess, wie das Beispiel von Rom ebenfalls beweist, diese fortdauernde Selbstvergrösserung auch nicht zum wahren Heile gereicht. Auch die zweite von Fichte aufgestellte Grundvoraussetzung, dass zwischen Staaten ein gewisses bestimmtes Recht nicht existirt, hat nur eine relative Wahrheit, in so fern nämlich das als solches von den Staaten anerkannte sogenannte Völkerrecht nicht unter den Schutz einer höhern Macht gestellt ist, welche dasselbe mit Sicherheit und Bestimmtheit feststellt und ausführt. Aus diesem Umstande aber lässt sich nicht folgern, dass das Völkerrecht keine sittlich und rechtlich verpflichtende Bedeutung hat und das Recht des Stärkern an seine Stelle treten müsse, denn der Grund der sittlichen und rechtlichen Verpflichtung einer Rechtspflicht kann nicht in dem dieselbe begleitenden Zwange liegen; sie wurzelt vielmehr in derselben sittlichen Weltordnung, worin alle Pflichten begründet sind. Nun bildet aber das Völkerrecht, oder die Anerkennung eines Sitten- und Rechtsgesetzes in Rücksicht auf andere Staaten eine nothwendige Grundbedingung für die fortschreitende Verwirklichung des Sitten- und Rechtsgesetzes im Innern des Staates selbst. Denn wie wäre es denkbar, dass dasselbe Wesen, ein Staat, nach der einen Seite

hin sittlich, nach der anderen unsittlich handelte! Ferner wird ein Staat, welcher alle seine Kräfte auf die Selbsterhaltung oder Selbstvergrösserung wendet, in seiner innern Kulturentwicklung gehemmt; es erzeugt sich ein wilder ausschliessender kriegerischer Geist, welcher der Ausbildung friedlicher Bürgertugenden wie auch der Wissenschaft und Kunst widerstrebt. Muss nun aber von der andern Seite zugegeben werden, dass jeder Staat in seinem rechtlichen Verhältniss zu andern Staaten auf Selbsthülfe angewiesen ist, so ergiebt sich hieraus von selbst, dass die Rechtspflicht der Erhaltung des Staats unter den Pflichten des Regenten eine bedeutende Stelle einnimmt. Diese Frage aber führt uns mit Nothwendigkeit auf das Verhältniss der Moral zur Politik überhaupt zurück.

In Deutschland kann man wohl diejenige Ansicht über das Verhältniss der Staatskunst zur Moral als die herrschende ansehen, welche auch kürzlich von Mohl in seiner Encyklopädie kurz entwickelt wird, dass die Staatskunst das Sittengesetz auch in den auswärtigen Rechtsverhältnissen anzuerkennen habe. Er bezeichnet es mit Recht als einen hässlichen Flecken in der europäischen Gesittung, dass das Sittengesetz in den Verhältnissen von Staat zu Staat so wenig beachtet werde und stellt der Wissenschaft die Aufgabe, allmälig der bessern Gesinnung den Weg zu bahnen. Er lässt eine Abweichung vom Sittengesetz nur in »Nothfällen« zu, d. h. zur Rettung des Staates, dessen Erhaltung dem Rechte der Einzelnen vorgehe, auch wenn keine Entschädigung geleistet werden kann. Mit diesen Ansichten wird wohl im Allgemeinen Jedermann einverstanden sein und wünschen, dass ein Staatsgelehrter wie Mohl, die bezeichnete Aufgabe zu lösen unternehme. Da indess dieser Gegenstand in der neuesten Zeit unseres Wissens bisher nicht sehr eingehend behandelt worden ist, so mag es gestattet sein, etwas näher hierauf und besonders auf die Nothfälle einzugehen, die Mohl wohl etwas zu kurz abfertigt.

Wie sehr es auch in dem Interesse der fortschreitenden Cultur wünschenswerth wäre, dass der Staat in seinen Verhältnissen zu anderen Staaten das von der Sittenlehre aufgestellte Sittengesetz unbedingt anerkennte, so stellen sich dem doch Schwierigkeiten mancherlei Art und nicht geringe entgegen: sie

liegen theils in der Form des allgemeineren Sittengesetzes oder in dem Verhältniss der Moral als Wissenschaft zu den Aufgaben der Staatskunst, theils in der sittlich-rechtlichen Entwicklung der Staaten selbst.

Was den ersten Punkt betrifft, so ist zuvörderst klar, dass es nicht genügen kann, wenn die Wissenschaft dabei stehen bleibt, das Sittengesetz allgemein und unbedingt als Regel der Staatskunst aufzustellen. Die Erfahrung zeigt, dass solche allgemeine Formeln und überhaupt alle moralische Lehren, welche hohe sittliche Anforderungen stellen, ohne Rücksicht auf die nähern Bedingungen und auf die Bedürfnisse des Lebens oder gar im Widerspruch mit denselben, dass solche Lehren ohne Weiteres als unpraktisch, als ideale Träumereien oder als leerer Formalismus und Pedantismus der Schule bei Seite geschoben werden. Am wenigsten werden solche Lehren auf dem Gebiete der auswärtigen Politik anerkannt, wo man sogleich mit der Ausflucht bei der Hand ist, dass die Moral-Theoretiker vom wirklichen Leben und der praktischen Politik nichts verständen. Unternimmt man dennoch die Wissenschaft der Moral näher auf die Politik anzuwenden, so zeigt sich bald, dass die Uebertragung allgemeiner Regeln vom sittlichen Individuum auf den Staat den wissenschaftlichen Forderungen der Staatskunst nicht genügen kann. Welche Fortschritte auch die philosophische Moral in der neuesten Zeit in Deutschland gemacht haben mag, sie bewegt sich mit ihren Lehren in allgemeinen Formeln, beachtet nicht näher die natürlichen und socialen Bedingungen der Handlungen. Solche abstracte Lehren, mögen sie nun Pflichtgesetze aufstellen oder Tugenden empfehlen, lassen keine bestimmte Anwendung auf Fälle der auswärtigen Politik zu, denn es kommt hier darauf an, die Principien und die Grenzen bestimmter Handlungsweisen näher zu bestimmen. Selbst dann, wenn die Lehren der Moral in ihren besonderen Bedingungen näher bestimmt wären, würde eine Uebertragung derselben auf das Gebiet der Politik in den meisten Fällen die Lehren der Staatskunst nicht sehr fördern, weil die Verhältnisse der Staaten zu einander ihrer Natur nach ganz andere und besonders weit complicirtere sind, als die der Individuen zu einander. Dazu kommt endlich, dass die Begriffe

unserer gewöhnlichen wissenschaftlichen Moral sich in einem zu engen Kreise bewegen, nicht das ganze Gebiet des wirklichen Menschenlebens nach allen Richtungen hin umfassen. Da ist z. B. kein Raum für die Tugenden und Pflichten der Thatkraft; eine Moral für Helden ist noch nicht geschrieben worden. Daher denn das oft missbrauchte Wort, dass man die grossen Thaten, die der Geschichte angehören, nicht mit der Schneiderelle der Moral messen dürfe.

Der unmittelbaren Anwendung der Moral auf die Staatskunst stellen sich indess nicht nur die Schwierigkeiten der unvollkommenen wissenschaftlichen Form der Moral entgegen, sondern auch solche, die im Gegenstand selbst dieses Theiles der Staatskunst liegen, die oben theilweise bereits angedeuteten, dass die sittlich-rechtlichen Verhältnisse der Staaten zu einander unvollkommen sind: 1) in so fern sie in einer gewissen Unbestimmtheit bleiben und eine bestimmte Form nur in einzelnen Beziehungen durch besondere Verträge erlangen, 2) weil keine Sicherheit, Garantie für die Dauer dieser Rechtsverhältnisse geleistet werden kann; 3) weil mit der Auflösung dieser Verhältnisse eine Rückkehr zu einem Naturzustande der Staaten unter einander gegeben ist. Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, dass hier unter Naturzustand nicht die Hypothese eines früher einmal vorhandenen historischen Zustandes der Gesellschaft gemeint ist, sondern der auch bei den civilisirten Völkern von Zeit zu Zeit wiederkehrende Kriegszustand, in welchem ein Staat den andern so viel wie in seinen Kräften steht, zu verletzen, unterwerfen strebt, um ihn seinen besonderen Zwecken dienstbar zu machen. Das Factum des Krieges weiset mit Nothwendigkeit auf die Unvollkommenheit des zwischen den Staaten bestehenden Sitten- und Rechtsgesetzes hin, denn wenn das Sittengesetz von beiden Theilen als Richtschnur ihrer Handlungen anerkannt wäre, so könnte es nicht zum Kriege kommen. Es folgt hieraus, dass kein Staat durch die Gesetze des Völkerrechts verpflichtet sein kann, das Sitten- und Rechtsgesetz in seinem Verhältniss zu andern Staaten auf Kosten der Rechtspflicht der Selbsterhaltung durchzuführen. In dieser Rücksicht bemerkt auch Hegel (Rechtsphilosophie § 337), dass das Princip für die Gerechtigkeit der Kriege und Tractate nicht

ein allgemeiner (philanthropischer) Gedanke, sondern das wirklich gekränkte oder bedrohte Wohl in seiner bestimmten Besonderheit ist; nur diese konkrete Existenz des Staates ist Princip ihres Handelns und Benehmens.«

Allein mit den bezeichneten Schwierigkeiten, die sich der Anwendung des Moralgesetzes im Verhältnisse der Staaten zu einander entgegenstellen, ist noch nicht die Berechtigung eines Staats, sich in einem gegebenen Falle vom Sittengesetz zu entbinden, nachgewiesen. Es liegt in der Unvollkommenheit dieser Rechtszustände vielmehr offenbar die Aufgabe, dass die Staaten dieselben mit der fortschreitenden sittlichen und intellectuellen Kultur immer vollständiger entwickeln. Anderseits aber wird aus der Unvollkommenheit dieser Rechtszustände im Allgemeinen die Möglichkeit begreiflich, dass Ausnahme- oder Nothfälle eintreten können, in welchen ein Staat, der im Allgemeinen das Sitten- und Rechtsgesetz durchzuführen strebt, davon abzuweichen genöthigt ist. Es kommt darauf an, dass diese Nothwendigkeit und zwar in ihrer möglichsten Beschränkung näher nachgewiesen werde.

In den bezeichneten Ausnahmefällen handelt es sich offenbar um die Rechtspflicht der Selbsterhaltung eines Staates gegenüber den feindlichen Bestrebungen anderer. Der Friedens- und Rechts-Zustand, wie derselbe gegenwärtig zwischen mehreren der europäischen Staaten existirt, steht in der Mitte zwischen einem offenen Kriegszustande und einer festen sittlich-rechtlichen Anerkennung. Dem offenen Krieg pflegt ein diplomatischer vorauszugehen, in welchem bei formell-rechtlicher Anerkennung ein Theil den andern zu überlisten strebt. Angenommen nun dass ein Staat selbst den Friedens- und Rechts-Zustand zu erhalten strebt, ein anderer aber das Sitten- und Rechtsgesetz durch List und Ränke bereits aufgehoben hat: ist unter diesen Umständen der erstere dennoch verpflichtet, nicht von demselben abzuweichen? Zunächst ist hierauf mit Mohl (Encykl. S. 551) zu antworten: »man hat sich nicht durch Erwiderung von Schlechtigkeit, sondern, und zwar überdies weit zweckmässiger und sicherer, durch genaue Aufmerksamkeit und kräftiges Entgegentreten zu schützen.« Diese Regel mag in den meisten Fällen genügen. Ueberhaupt sind die

Mittel der Selbsterhaltung eines Staats zunächst natürliche der Entwicklung und Erweiterung der Kräfte und Hülfsquellen, die mit der Moral nichts zu schaffen haben. Allein wenn der Fall eintritt, dass die ehrlichen und gewöhnlichen natürlichen Mittel den Staat nicht hinreichend schützen gegen die versteckte ränkevolle Schlechtigkeit des anderen: soll er dann, um das Sittengesetz nicht zu verletzen, seine Erhaltung aufs Spiel setzen, oder soll er ihn, so weit die Gefahr reicht, mit gleichen Waffen der List und Täuschung bekämpfen? Dass solche Fälle im wirklichen Leben vorkommen, wird schwerlich zu läugnen sein. Es liegt hier eine sogenannte Collision der Pflichten vor, welche nach allgemeinen ethischen Principien nicht beseitigt werden kann. Dem Sittengesetz gemäss kann es unmöglich gestattet sein, eine Handlung auszuüben, welche eine Pflicht verletzt. Wollte man sagen, die verhältnissmässig weniger bedeutende Pflicht, die der individuellen Ehrlichkeit, müsse hier der bedeutenderen, der Erhaltung des Staats untergeordnet werden, so ist zu bemerken, dass es sich bei der bezeichneten Collision nicht um die blosse Unterordnung einer Pflicht, sondern um die Unterlassung einer pflichtwidrigen Handlung handelt. Wollte man ferner behaupten, der eine Staat werde durch die rechtswidrigen oder schlechten Handlungen eines anderen seiner Verpflichtungen gegen diesen entbunden, so ist zu entgegnen, dass es nach den allgemeinen Principien der Moral eine Entbindung von Pflichten nicht geben kann. Gesetzt auch, ein Staat könnte durch die Handlungen seines Gegners den Rechtszustand als factisch aufgehoben ansehen, so könnte er hiermit höchstens feindliche, aber nicht unsittliche Handlungen entschuldigen. Die Entschuldigung der letzteren durch den guten Zweck widerstreitet allen gesunden Moralprincipien. Der Fürst muss demnach in einem solchen Falle entweder seine Pflicht als Regent oder dieselbe als Mensch vernachlässigen.

Um eine solche Collision zu beseitigen, werden wir auf den Grund derselben zurückgehen müssen. Dieser ist zu suchen in der Unvollkommenheit der natürlichen Grundbedingungen des menschlichen Lebens, vermöge welcher das Sittengesetz seine freie regelmässige Herrschaft nicht überall und stets ungestört behaupten kann. Die Grundbedingung nämlich für die Herrschaft,

Ausübung des Sittengesetzes ist selbstbewusste Freiheit der Individuen in Rücksicht auf Zweck und Mittel ihrer Handlungen. Diese Freiheit kann momentan durch das Bedürfniss und die Pflicht der Selbsterhaltung beschränkt werden, wenn eine unmittelbare dringende persönliche Lebensgefahr nicht anders abzuwenden ist, als durch augenblickliche Beseitigung der Ursache derselben. Unter solchen Umständen, wie sie in dem anerkannten Recht und der Pflicht der Nothwehr vorkommen, bleibt dem Individuum keine freie Wahl; es ist in dieser momentanen Rückkehr zum Naturzustande genöthigt, dasjenige Mittel für die Beseitigung der Gefahr, welches allein übrig bleibt oder zunächst liegt, augenblicklich zu ergreifen, nämlich den Gegner unschädlich zu machen. Führt diese Nothwehr zu etwas, was unter andern Umständen ein Verbrechen ist, zur Tödtung des Gegners, so ist diese, in so fern sie nicht über das Bedürfniss hinaus beabsichtigt war, gerechtfertigt durch das Recht und die Pflicht der Selbsterhaltung, denn der Angegriffene war nicht verpflichtet, lieber eine recht- und pflichtwidrige Ermordung von Seiten des Andern sich Preis zu geben, als ein Mittel der Selbsterhaltung anzuwenden, welches zum Tod des Andern führen konnte. In der Ausübung der Nothwehr liegt also keineswegs eine gänzliche Abweichung vom Sittengesetz überhaupt, sondern, da die etwa vorkommende Verletzung desselben unzertrennlich mit der Erfüllung der Pflicht der Selbsterhaltung verbunden war, nur eine nothgedrungene Abweichung von den gewöhnlichen Regeln des Sittengesetzes, welche verderbliche Folgen hatte, deren Schuld auf den Angreifenden zurückfällt.

Ehe wir zu der weitern Frage übergehen, ob und wiefern die Pflicht der Nothwehr vom Individuum auf den Staat übertragen werden kann, sehen wir uns veranlasst, die Aufmerksamkeit zu richten auf einen Einwurf Mohl's, der auch unsere Auffassung zu treffen scheinen könnte. Nachdem nämlich diese Abhandlung in ihren Grundzügen längst fertig war, fand ich bei Mohl (Gesch. u. Lit. d. St. III. S. 335) die Bemerkung, dass früher schon D. H. v. Berg die Anwendung unsittlicher Mittel von Seiten des Staats damit entschuldigte, dass »die Gesetze des sittlichen Zusammenlebens da ausser Wirksamkeit treten, wo die

Existenz bedroht ist.« Mohl erhebt hiergegen Einwürfe, von denen ich nicht beurtheilen kann, ob sie die von Berg aufgestellten Lehren widerlegen, da mir die Schrift leider nicht zur Hand ist; in keinem Falle aber treffen dieselben den oben dargelegten Standpunkt der Auffassung. Ich übergehe die von Mohl bezeichneten unhaltbaren Voraussetzungen v. Bergs, da sie nicht die meinigen sind und wende mich zu dem eigentlichen Einwurfe Mohl's, welcher gegen den oben angeführten Satz gerichtet ist, dem Einwurfe nämlich, dass das Sittengesetz in Fällen der Unvereinbarkeit mit dem menschlichen Dasein seine Anwendung nicht verliere, dass es vielmehr gar wohl sittliche Forderung sein könne, sein Leben in die Schanze zu schlagen. Dieser Einwurf trifft allerdings den bezeichneten Satz in der unbestimmten Allgemeinheit, worin er dort aufgestellt ist. Gewiss wird Niemand von der Ausübung einer Pflicht dadurch entbunden, dass Gefahr damit verbunden ist; wie sollten sonst der Arzt in manchen Fällen und besonders der Soldat ihre Pflicht erfüllen! Allein in jener unbestimmten Allgemeinheit ist der Satz von mir nicht aufgestellt worden. Bei dem Recht und der Pflicht der Nothwehr nämlich handelt es sich doch offenbar nicht um eine gleichviel welche Bedrohung der persönlichen Existenz, sondern um eine solche unter gegebenen besonderen Bedingungen: um eine plötzliche Bedrohung und Gefahr, welche einer augenblicklichen Beseitigung bedarf, um eine solche ferner, welche von Seiten des Angreifenden sittlich und rechtlich nicht zu rechtfertigen ist, welcher gegenüber das Sittengesetz dem Angegriffenen nicht gebieten kann, sein Leben in die Schanze zu schlagen, d. h. dasselbe ohne die nachdrücklichste Gegenwehr gegen den Angreifer Preis zu geben. Es geht nämlich das Gebot des Sittengesetzes nicht dahin, dass das Einzelwesen sich physisch à tout prix erhalte, sondern als ein sittliches oder als ein Organ des Sittengesetzes, der sittlichen Weltordnung soll es sich selbst erhalten. Es würde dies Gesetz verletzen, wenn es seine Pflicht versäumte, um einer Gefahr zu entgehen. Wogegen derjenige, der in der Noth nicht einen Andern tödtet, keineswegs, um einer Gefahr zu entgehen, seine Pflicht versäumt, vielmehr eine Pflicht erfüllt, indem er die Gefahr beseitigt, die unsittliche Handlung des Andern verhindert. Er würde

also, wenn er sein Leben Preis gäbe, keineswegs wie der Arzt, der Soldat auf einem gefährliehen Posten, in der Erfüllung seiner Pflicht, sondern in einer Vernachlässigung derselben untergehen. Im höchsten Grade würde dies letztere vom Staat gelten, der nicht alle Mittel seiner Selbsterhaltung anwendete, denn für einen organisirten Staat ist keine andere Pflicht, seine Existenz Preis zu geben, denkbar, als die, welche die Selbsterhaltung zum Gegenstand hat. In der Nothwehr also wird keineswegs die Ausübung einer Pflicht wegen Bedrohung der persönlichen Existenz aufgegeben, sondern es wird in derselben eine Pflicht (die der Selbsterhaltung) erfüllt durch eine Handlung, welche accidentell etwas in sich schliesst, was unter andern Umständen unsittlich ist.

Kann nun gegen die Suspension der gewöhnlichen Regeln des Sittengesetzes in ausserordentlichen Fällen der Nothwehr eines Individuums, schwerlich etwas Stichhaltiges eingewendet werden, so wird man doch vielleicht bestreiten, dass es für Staaten ein solches Recht oder eine ähnliche Pflicht der Nothwehr geben könne. Dasjenige, könnte man sagen, was die Nothwehr wesentlich charakterisirt, das Bedürfniss einer augenblicklichen Beseitigung einer dringenden Gefahr kann bei dem hier vorausgesetzten Verhältniss der Staaten zu einander, wo der Krieg noch nicht eingetreten ist, gar nicht vorkommen. Hierauf ist zu entgegnen zunächst, dass das feindliche Verhältniss der Staaten zu einander, seiner Natur nach, von denen der Individuen zu einander so verschieden ist, dass wir nicht erwarten können, die Bedingungen für die Bedrohung der Existenz werden sich für den Staat in derselben Form darstellen, wie für das Individuum. Wenn für einen so umfassenden complicirten Organismus, wie der Staat der Neuzeit ist, die Gefahr von aussen nicht so gross, augenfällig, dringend erscheint, wie für den einzelnen Menschen bei Angriffen von Aussen, so kommt dagegen in Betracht, dass für den Staat das Bedürfniss der Selbsterhaltung ein um so dringenderes umfassenderes, bedeutenderes ist, weil es das Wohl und Wehe eines ganzen Volks, die Selbsterhaltung so vieler Individuen einschliesst, dass folglich auch geringere Gefahren für den Staat eine verhältnissmässig grössere Bedeutung haben. Wenn ferner die Gefahr, welche für den Staat in den Eroberungsgelüsten eines

grösseren benachbarten Staates oder seines Regenten liegt, eine entferntere, weniger augenfällige, in den Absichten, Plänen einzelner Menschen noch versteckten ist, so kann sie darum nicht minder gross und dringend sein. Wollte man sagen, die Analogie mit der Nothwehr des Individuums verschwinde in einem solchen Verhältniss der Staaten auch darum, weil hier nicht eine augenblickliche Beseitigung einer dringenden Gefahr gefordert sei, so dass Besinnung, Freiheit, Wahl der Mittel übrig bleibe, so kommt hiergegen in Betracht, dass die Wahl der Mittel, welche den Staat gegen die Gefahr sichern, worauf hier doch Alles ankommt, gewöhnlich, besonders einem grössern Staate gegenüber, keine grosse ist, dass die Mittel selbst sehr complicirt und unsicher erscheinen, dass endlich der Staat auf Selbsthülfe ganz und gar angewiesen ist. Man könnte endlich einwenden, dass im Act der Nothwehr des Individuums das Unsittliche der Handlung mit dem Sittlichen d. h. der Pflicht der Selbsterhaltung unzertrennlich verknüpft erscheine und vom Individuum nicht gewollt werde, während bei der hier angenommenen Nothwehr des Staats keineswegs eine ähnliche unwillkürliche Verknüpfung leider statt finde, vielmehr die Handlung, worin das Unsittliche liegt, besonders gewollt werde. Wir geben es zu, aber wenn die Verknüpfung des Unsittlichen und Sittlichen in der Nothwehr des Staats auch keine unwillkürliche ist, so ist sie darum nicht weniger nach der Voraussetzung eine für die Selbsterhaltung nothwendige, unerlässliche. Anderseits kommt hierbei auch doch wohl das in Betracht, dass die Wirkungen der Nothwehr des Individuums (Tod u. dgl.) verderblicher sind, als die der hier in Anspruch genommenen Nothwehr des Staats, da durch Anwendung von List und Betrug dem Gegner noch kein Uebel zugefügt wird. Das freilich wird zugegeben werden müssen, dass die Aufgabe der wissenschaftlichen Staatskunst, im Allgemeinen die Grenzen zu bestimmen, wo das Recht der Nothwehr beginnt, eine schwierige ist, aber sie erscheint darum nicht unlösbar, wenn alle Bedingungen für die Lösung eines solchen Problems vorliegen. — Wollte man endlich aus der Schwierigkeit dieser Grenzbestimmung weitere Folgerungen ziehen und etwa behaupten, es werde durch jede Annahme eines Rechts der Nothwehr für den Staat in der ange-

deuteten Beziehung, der unsittlichen Verfahrungsweise im Sinne Machiavell's Thür und Thor geöffnet, weil eine Grenze der Unsittlichkeit sich nicht feststellen lasse und ein Fürst auch durch eine ganz unschuldige Machtentwicklung des Gegners sich bedroht sehen könne: so würden solche Folgerungen einerseits geradezu dem hier aufgestellten Satze widersprechen, dass die Uebertretung des Sittengesetzes nicht weiter reichen darf, als das Rechtsbedürfniss der Nothwehr, welches auf die Abwendung der nächsten Gefahr sich beschränkt, es mit sich bringt. Es versteht sich von selbst, dass in dem bezeichneten Falle nicht die Rede davon sein kann, verbrecherische Mittel für die Erhaltung des Staats anzuwenden, wie Meuchelmord u. dgl. wie Machiavelli dieselben für die Rettung des Vaterlandes ausdrücklich zulässt (Disc. III. 41), weil diese auf keine Weise entschuldigt werden können und auch durch das Völkerrehht der Gegenwart selbst im Kriegszustande ausgeschlossen sind. Endlich bedarf es wohl kaum der Erwähnung, dass das bezeichnete Rechtsbedürfniss der Nothwehr, welches wesentlich defensiver Natur ist, nicht verwechselt werden kann mit der Nothwendigkeit worauf sich eroberungssüchtige Regenten oder herrschsüchtige und engherzige Staatsmänner berufen. Wenn z. B. neue Fürsten des 19. Jahrhunderts ihr sogen. Annexiren mit der Nothwendigkeit des Gleichgewichts oder der Sicherheit, schwächeren Staaten gegenüber, entschuldigen, so findet das Absurde einer solchen Beschönigung des Unrechts seine Berichtigung nicht nur in einer gesunden unbefangenen Staatskunst, sondern auch in der öffentlichen Meinung der Völker. Wenn englische Staatsmänner ihr durchaus ungerechtes empörendes Verfahren gegen die ostindischen Staaten mit der Nothwendigkeit desselben im Orient unter den dort gegebenen Verhältnissen entschuldigten (vgl. Neumann, Geschichte des englischen Reiches in Asien), so wird kein Unbefangener das künstliche subjective Bedürfniss, ein einmal begonnenes Unterdrückungs- und Erpressungssystem aufrecht zu erhalten, mit dem Rechtsbedürfniss der Nothwehr verwechseln; die Staatskunst eines Clive, Warren Hastings u. s. w. ist unseres Erachtens selbst nach den Grundsätzen Machiavell's nicht zu entschuldigen.

Blicken wir zurück auf das Resultat unserer Erörterung des

Verhältnisses der Moral zur Staatskunst. Nach der einen Seite zeigte sich, dass die Ablösung der Staatskunst von der Moral nicht wissenschaftlich zu begründen ist, dass die Politik der rücksichtslosen Selbstvergrösserung des Staats auf Kosten Anderer in ihren Consequenzen sich selbst aufhebt, dass aber auf anderer Seite aus vielen Gründen die Staatskunst nicht durch die Moral allein geleitet werden kann. Es wurde nachgewiesen, was hier hauptsächlich in Betracht kommt, dass das Soll des Sittengesetzes doch auch näher nach dem Können, nach der Beschaffenheit der menschlichen Natur, nach den für das sittliche Wesen gegebenen Bedingungen sich bestimmen muss, dass demnach das Sittengesetz nicht überall und immer seine gesetzliche Herrschaft zu behaupten vermag, dass es Ausnahmsfälle gibt, in welchen das Individuum nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet ist zu thun, was unter gewöhnlichen Umständen ein Verbrechen wäre. Dass solche Ausnahmefälle, in welchen das Recht der Nothwehr herrscht, für das rein sittlich-rechtliche Verfahren der Staatsgewalt in den auswärtigen Verhältnissen des Staates in dem Grade leichter eintreten können, in welchem seine Erhaltung durch andere Staaten gefährdet wird. Hieraus ergibt sich für die wissenschaftliche Staatskunst der Gegenwart, dass in derselben soweit sie die Verhältnisse der Staaten zu einander betrifft, das Sittengesetz nur in dem Maasse festen Fuss wird fassen können, in welchem die Staaten oder Völker vermöge des Fortschritts der sittlichen und intellectuellen Cultur sowohl an sich selbst in höherem Grade rechtliche Organismen werden, als auch eben hiermit in festere, bestimmtere, umfassendere Rechtsverhältnisse zu einander treten. Die Festigkeit und Dauer der letzteren nämlich steht offenbar in Wechselwirkung mit der innern Organisation der Staaten selbst, insofern vermöge derselben die friedlichen oder kriegerischen Verhältnisse der Staaten zu einander im Sinne der Nationen selbst bestimmt werden, so dass dieselben nicht mehr durch die schlechte Wirthschaft, die sittliche Haltlosigkeit, die ehrgeizige Willkür oder die Thorheit einzelner Regenten und Staatsmänner gestört werden können. In dem Maasse, in welchem diese Bedingung noch nicht erfüllt ist, wird die Theorie der Staatskunst nicht umhin können, mit dem was dem Sitten- und Rechtsgesetz zufolge geschehen

soll, auch das zu erwägen, was zur Befriedigung unabweisbarer Bedürfnisse der Selbsterhaltung geschehen muss. Machiavelli, welcher die Staatskunst überhaupt zuerst aus dem Nebel unbestimmter Vorstellungen an das Licht der Thatsachen und der Geschichte führte, hat das freilich sehr zweideutige bedenkliche Verdienst, die bezeichnete Seite der Staatskunst vorzugsweise ausgebildet zu haben — ein Verdienst nämlich, welches in sein Gegentheil umschlug, insofern er nach dieser Richtung hin im *Principe* der Praxis seiner Zeit und seines Volkes folgend, die ethisch rechtliche Seite der Staatskunst fast ganz aus dem Auge verlor. Die wissenschaftliche Staatskunst der Gegenwart darf diese Seite derselben nicht unbeachtet lassen, aber sie kann dem fortgeschrittenen sittlich-rechtlichen Standpunkte der Staaten der Gegenwart und der Wissenschaft gemäss, die Abweichungen vom Sittengesetz, welche M. für den neuen Fürsten (in einem verderbten Staate) so reichlich zuliess, nicht in dem Grade überhaupt und auch in geringerem Grade nur als Ausnahmsfälle nach dem Maassstabe des Rechts der Nothwehr gelten lassen. Es versteht sich von selbst, dass die oben bereits angeführte von Mohl bezeichnete Aufgabe der wissenschaftlichen Staatskunst, dem Sittengesetz so viel als möglich Eingang in die praktische Politik zu verschaffen, durch jene Richtung der Staatskunst nicht alterirt werden darf. Sie hat die Aufgabe, die Grenzen für die Rechtspflicht der Nothwehr in den Verhältnissen der Staaten zu einander näher festzustellen.

Warum indess, könnte man vielleicht fragen, sollen wir der Wissenschaft der Staatskunst zumuthen, auf diese Ausnahmefälle näher einzugehen? Soll sie nicht vielmehr die Verbindlichkeit des Sittengesetzes unbedingt anerkennen, wenn gleich sie zugeben muss, dass die Staatskunst in ihrer Praxis andere Wege einschlägt? Thut nicht die Theorie, indem sie hierfür Regeln aufstellt, etwas Ueberflüssiges oder befördert sie noch wohl gar dadurch den Egoismus und die Schlechtigkeit, die auf diesem Gebiete so übermässig hervortreten? Hierauf ist zu antworten, dass jede praktische Theorie die Aufgabe hat, ihre Regeln des Verfahrens so aufzustellen, wie sie in der Praxis befolgt werden können und sollen, dass sie nur in dieser Form einen Einfluss auf die

Praxis zu gewinnen hoffen darf, während unsere gewöhnlichen Moralsysteme mit ihren unbestimmten und theilweise übermässigen idealen Anforderungen, wie oben bereits angedeutet wurde, wenig Beachtung finden. Ferner kommt in Betracht, dass die Regeln des reinen Sitten- und Rechtsgesetzes auf dem Gebiete der auswärtigen Politik am wenigsten erzwungen werden können, dass aber, wenn ceteris paribus der eine Theil sie befolgt und der andere nicht, der unrechtlich Handelnde durch nichts beschränkt unverdiente Vortheile erlangt, welche darum keineswegs unwesentliche oder momentane sind, weil sie unrechtlich erworben wurden, während diesem gegenüber derjenige, der auf ehrliche Mittel sich beschränkt, nicht nur nicht gewinnt, sondern verliert, in Gefahr geräth und nicht selten dazu als ein politischer Don Quixotte erscheint und verhöhnt wird. Die Wissenschaft der Staatskunst hat unter A. auch die Aufgabe, die Gefühls- und Gemüthspolitiker über ihre Thorheit, Schwäche, Gefahr, gegenüber einer thatkräftigen Politik, besonders wenn diese mit gewissenloser Schlauheit geübt wird, aufzuklären. Was die Einwirkung der in dieser Rücksicht aufzustellenden Regeln betrifft, so wird die Politik der Schlechten, Hinterlistigen durch dieselben nicht ermuthigt und gefördert, denn diese, wenn sie überhaupt um solche Theorien sich kümmern, gehen ohnedem in ihrer Abweichung vom Sittengesetz weiter, als die Theorie es gestattet; dagegen wird die Politik der Guten, d. h. derjenigen, die ethischen Principien der Staatskunst folgen, durch diese Lehren gegen die dringenden Gefahren einer gewissenlosen hinterlistigen Politik gewarnt und denselben zu begegnen gelehrt, wodurch denn, wenn diess überhaupt möglich ist, die Schlechten bewogen werden können, ihre treulosen Anschläge aufzugeben. Die Mitte, welche die wissenschaftliche Staatskunst auf diese Weise zwischen den maasslosen Extremen einer Gefühls- und Gemüthspolitik und einer rücksichtslosen oder gewissenlosen Schlauheit einnimmt, muss bestimmt sein durch das Maass des Sitten- und Rechtsgesetzes, wie dieses unter den gegebenen Bedingungen des Lebens und Handelns sich darstellen kann.
